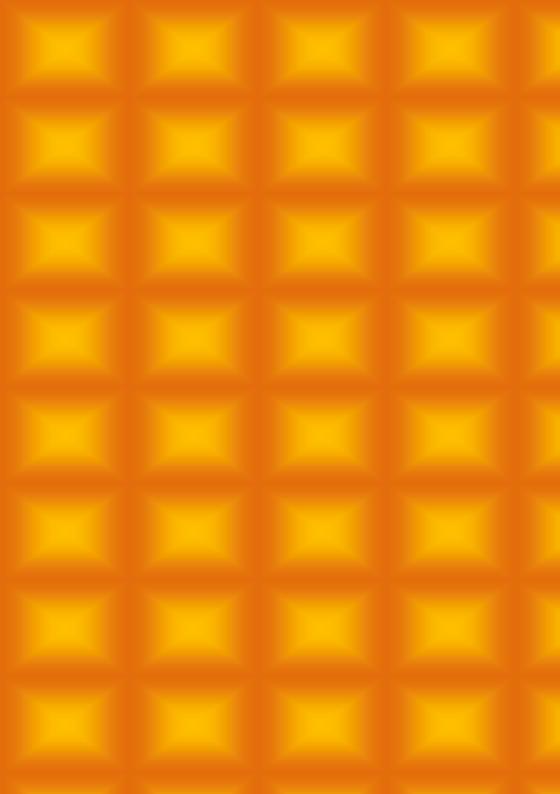
ALTROVE

ANNO 2015

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza. Affronta, cioè, uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo "Stati Alterati di Coscienza" comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vari quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione.
L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologi concorrono, come discipline e campi di ricerca, a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che, guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze, è ben lontana dall'essersi conclusa.

ALTROVE

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

Anno 2015

ALTROVE

ANNO 2015

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

INDICE

LE PIANTE DEL DIAVOLO: FARMACODINAMICA E TOSSICOLOGIA DELLA STREGONERIA E DEL SATANISMO MEDIOEVALE (*)

Gilberto Camilla
Presidente della SISSC

Figura 1. Pieter Bruegel Il Vecchio Gli Storpi (1568)

INTRODUZIONE

La maggior parte degli Studiosi oggi fa dell'elemento tossicologico uno dei principali elementi della stregoneria e del demonismo medioevale. È un dato noto, tanto da diventare uno stereotipo, l'esistenza dei "laboratori" e dei ricettari delle streghe, filtri, pomate, fumigazioni e polveri varie confezionate intenzionalmente con piante psicoattive varie. Gli ingredienti degli unguenti delle streghe erano probabilmente numerosi, ma quelli più ricorrenti possono essere facilmente circoscritti. Tra le specie vegetali troviamo le Solanaceae psicoattive quali

belladonna (Atropa belladonna), datura o stramonio (Datura stramonium), giusquiamo (*Hyoscyamus albus* o *H. niger*), mandragora (*Mandragora autumnalis* o *M. officinarum*) e solano nero o erba mora (*Solanum nigrum*). Altre specie vegetali sono il papavero da oppio (*Papaver somniferum*), la canapa (*Cannabis sativa*), l'aconito (*Aconitum napellus*), la cicuta (*Conium maculatum*), la lattuga velenosa (*Lactuca virosa*). Gli ingredienti di origine animale erano meno comuni; troviamo comunque il rospo (*Bufo bufo, Bufo calamita* o *Bufo viridis*), la salamandra e la cantaride (*Lyetta vesicatoria*) o "mosca spagnola", insetto abbastanza conosciuto già nell'antichità per la produzione della **cantaridina** presente nelle ali e usata come afrodisiaco ma anche come veleno. Pare che fosse proprio la cantaride la base della ***Aqua toffana*** o ***aquetta di Napoli***, il veleno della Famiglia Medici.

Altri Ricercatori, refrattari alle evidenze più macroscopiche, continuano a ritenere che la stregoneria medioevale e rinascimentale fu essenzialmente un'invenzione della Chiesa; spesso essi affermano che l'Inquisizione aveva a priori un concetto di "stregoneria" e torturava le persone accusate di tale pratica finché non fornivano le risposte "giuste" nei termini del dogma ecclesiastico.

Per avvalorare la loro posizione tali studiosi sottolineano come molte delle cose che le streghe confessavano di fare, come volare, partecipare ad orge col diavolo in persona o trasformarsi in animali, erano di fatto impossibili.

Una precisazione, per evitare possibili malintesi. Si potrà obiettare facilmente che non esiste una droga capace di provocare una particolare allucinazione, sempre improntata allo stesso soggetto che, nel caso nostro, è Satana e l'ambiente satanico.

Ma con questa obiezione dimentichiamo l'elemento fondamentale dell'esperienza psichedelica: il ***set and setting***. Vale a dire che per determinare l'esperienza sono fondamentali i fattori dell'atteggiamento individuale (il set), cioè attitudini interiori, personalità, motivazioni, aspettative, e via dicendo, e i

fattori ambientali (il setting), quelli cioè del contesto in cui avviene l'esperienza di coscienza modificata, l'ambiente sia fisico che sociale, compresa la presenza di altre persone.

IL QUADRO STORICO-ECONOMICO

La droga più sconvolgente e "feroce" è sempre stata la fame, produttrice di gravi scompensi psichici. Oggi incominciamo a vedere con chiarezza il rapporto alimentazione-immaginario collettivo, e il rapporto che esiste fra alimentazione e mondo onirico: dalle allucinazioni forzate e collettive scaturivano i sogni compensativi della miseria, della squallida quotidianità, che Cocchiera ha raccolto nel suo famoso *Il Paese di Cuccagna*. Oggi, sconfiggendo (almeno apparentemente) la fame, l'uomo ha distrutto i serbatoi onirici che alimentavano quell'allargamento della coscienza a sfondo estatico-visionario tipico del nostro medioevo.

In un bellissimo libro di oltre trentanni fa, *Il Pane Selvaggio*, Piero Camporesi tracciava un quadro angoscioso delle condizioni di vita nell'Europa medioevale, soprattutto nei centri urbani:

«Nei villaggi, nelle città calamitose si muovevano stancamente luridi stracci abitati da labili estenuate ombre rinsecchite dagli stenti, metafisiche presenze e deprimenti allegorie della Mestizia, della Miseria e della Consunzione.. Lo spazio urbano diveniva allora simile ad una allucinante *promenade* percorsa da uomini-ragno, dalla cute rinsecchita e cinerognola, dagli occhi al fondo delle occhiaie incavate chiusi, come garigli di noce disseccati, fra le ossa».

(Camporesi, 1980:7)

Al di là delle carestie, le condizioni sanitarie e alimentari del Medioevo erano molto scadenti: per quasi metà anno i nostri antenati non mangiavano frutta, né verdure: in primavera la maggior parte di loro soffriva, più o meno gravemente, di

scorbuto, di pellagra e di altre carenze vitaminiche, che provocavano oltre che sintomi fisici anche psichici. E in un momento in cui, per usare una terminologia cristiana, le vitamine erano scarse e la credenza che il demonio fosse ovunque, non ci possiamo sorprendere che le visioni fossero in sintonia con questo retroterra. Satana era ovunque e tutto insidiava; era nelle cattedrali misteriose, era nei chiostri silenziosi, era nelle notti senza luna, era nel gatto che sprizzava scintille, era nel cane che ululava alla luna, poteva essere nel cibo quotidiano di cui si cibava la monaca, era infine nella mente di tutti, ribadito dalle mille torture che asserivano la sua presenza, dalle mille fiamme dei mille roghi che avevano bruciato i suoi sacerdoti, dai racconti ingranditi dall'immaginazione o creati di sana pianta, o fedeli riproduttori dei deliri tossici. Nel demonismo credevano i dotti, credevano gli ignoranti, credevano i giudici, credevano i carnefici; folgoravano i predicatori.

La scarsezza di grani nobili portava a panificare non badando troppo per il sottile, e la qualità delle farine risultava così assi scadente con anche semi di piante pisocoattive o potenzialmente tali, come il loglio di cui parleremo più avanti.

Noi oggi facciamo fatica perfino ad immaginarlo, ma la società medioevale era profondamente calata in uno stretto e inestricabile rapporto con erbe selvatiche e bacche non ben definite, con radici e grani avariati ed era in perenne e perecario equilibrio mentale con l'incubo e la psicosi di massa sempre in agguato.

Una società "visionaria" dunque, dove però la "visionarietà" non era più sottoposta ad un controllo magico-religioso istituzionalizzato (culturalmente), come avveniva –ad esempio- presso le popolazioni amerinde che facevano uso di piante psicotrope, ma che, al contrario, esplodeva in crisi collettive, improvvise e virulente, derivanti da intossicazioni involontarie e carenze alimentari.

L'immagine del *sabba* come delirio tossicologico è l'esempio più significativo dell'incubo visionario di tutto il Medioevo che,

per usare le parole di Camporesi, «assommava i vaneggiamenti dell'immaginario ai tormenti di morbi oscuri ed incurabili, che mescolava gli unguenti e i filtri demoniaci agli esorcismi». E il sospetto che il delirio investisse non solo coloro che volontariamente si preparavano al "volo magico" con unguenti allucinogeni, ma coinvolgesse anche vasti strati di una società già abbondantemente intossicata da mille veleni, è qualcosa di più di un mero sospetto, ed molto più solido di quanto in apparenza si possa pensare.

Uno degli aspetti collaterali delle carestie di cui solo recentemente si è incominciato a tener conto è dato proprio dal calo dell'igiene mentale.

La cattiva alimentazione aggravava una deficienza biologica ed un equilibrio psichico già profondamente compromesso; se sono noti, a partire dalla metà del Settecento, gli effetti della pellagra sull'equilibrio mentale e i danni dovuti ad una monoalimentazione, ignoti o pressoché inosservati sono rimasti gli effetti prodotti da erbe e grani alimentari psicoattivi; il fenomeno appare sotto molti aspetti addirittura sconvolgente: una strana epidemia si abbatteva su intere comunità, incantandole o addormentandole, come se gli uomini fossero diventati preda di una sorta di "vertigine collettiva". Paradisi e inferni si aprivano ai sottoalimentati e agli affamati: il sonno, il sogno, il torpore, il rallentamento e l'alterazione delle funzioni mentali colpivano vasti strati della popolazione, non solo marginale, ma spesso anche attiva e produttiva. Ancora Camporesi:

«È sconcertante imbattersi in una società non lontana nel tempo e vicinissima nello spazio largamente avvolta nelle narcosi indotte da pane adulterato: scoprire il mondo dei lavoratori urbani sottoposti a frenesie o torpori che nelle campagne erano ancora più frequenti, specialmente nella terra delle "basse" dove la coltivazione della canapa, in tutte le sue varie fasi, dal campo al macero, al filatoio domestico, producendo effetti afrodisiaci,

contribuiva ad alimentare una sensualità agraria della quale la meccanizzazione delle campagne ha cancellato ogni traccia»

(Camporsi, *op. cit.* pag. 120)

IL FUOCO SACRO

Tutto il Medioevo fu segnato da una vera e propria piaga sociale, che non solo decimò intere popolazioni provocando un numero imprecisato di morti, ma probabilmente superiore a quello provocato dalla peste, ma che fu anche responsabile di comportamenti "bizzarri". Sintomi di panico collettivo, eccitamento religioso, paura nelle streghe che divennero il capro espiatorio di tutte le tensioni sociali, ebbero una probabile comune origine biochimica, anche se le interpretazioni, culturalmente determinate, ebbero nel corso dei secoli differenze anche notevoli.

Figura 2. Lo sclerozio della segale cornuta (Claviceps purpurea)

Responsabile di queste intossicazioni di massa è un minuscolo fungo appartenente al Genere *Claviceps*. La *Claviceps* prolifera su varie specie di cereali, più frequentemente sulla segale, ma anche sul grano, sull'orzo, sul mais e sul riso, nonché su numerosissime graminacee, in Europa, in Asia e negli Stati Uniti, tra le graminacee più facilmente infestabili c'è da ricordare il loglio (*Lolium temulentum*), che da più parti è considerato aanch'esso psicoattivo. Gli antichi Greci erano a conoscenza degli effetti del loglio (*aira*) che chiamavano anche *thyaros* ("pianta della frenesia"). Aristotele lo considerava un narcotico in grado di provocare una sonnolenza simile all'ubriacatura.

La presunta tossicità del loglio era riportata anche dagli Autori latini, come in Plauto, dove un personaggio di una sua commedia dice ad un altro che deve aver mangiato del loglio se vede cose che non esistono (Plauto, *Miles gloriosus*, 315-323). Anche Ovidio

menziona gli effetti della pianta, definita dotata di potere visivo (Ovidio, *Fasti*, 1, 6[1]); Plinio dal canto suo ricordava che il pane contaminato da loglio provoca vertigini e che in Asia e in Africa i padroni dei bagni pubblici quando volevano mandar via i clienti, buttavano sui carboni dei semi di loglio (*Historia naturalis*, XVIII, 156).

Figura 3. Il loglio o zizzania (Lolium temulentum), facilmente infettabile dal parassita e forse lui stesso psicoattivo

L'effettivo potere inebriante del loglio è però tutto da dimostrare, e se Camporesi evidenzia che il pane "alloiato" svolse nel Medioevo un ruolo fondamentale nel determinare il quadro di allucinazioni di massa e di deterioramento psichico tipico dell'epoca, Albert Hofmann, la massima Autorità nel campo della biochimica dell'ergot e padre dell'LSD, afferma che la pianta di per sé non possiede alcuna azione farmacologia, e che la sua "cattiva" reputazione è dovuta al semplice fatto che è facilmente infestabile da un tipo di *Claviceps* contenente gli stessi alcaloidi dell'ergot.

Tutti questi funghi parassiti producono gruppi di alcaloidi il cui differente quadro farmacologico e la cui componente strutturale e quantitativa variano da specie a specie, ma che appartengono tutti alla classe dell'ergina e dell'ergonovina, precursori della dietilammide dell'acido lisergico, LSD.

Molti sostengono, e a ragione, che solo nel XVII secolo la scienza medica scoprì le cause dell'ergotismo nell'intossicazione da *Claviceps*. Eppure il nostro minuscolo fungo è stato impiegato nella medicina popolare europea da tempi immemorabili, soprattutto come abortivo, Ma il che è vero solo in parte, nel senso che solo nel XVIII Secolo le tecniche di coltivazione riuscirono ad impedire, o per lo meno a ridurre drasticamente, la contaminazione dei cereali. Eppure le proprietà farmacologiche del fungo erano note ai Cinesi almeno tremila anni prima di

Cristo, che lo usavano come abortivo. Anche la farmacopea assira conosceva l'ergot, con il nome di "pustola nociva"; il Libro dei Parsi (IV secolo a.C.) lo catalogava come "pianta che fa abortire le donne". Era impiegato anche dai Greci della Scuola Medica di Ippocrate (V secolo a.C.) come rimedio contro l'insonnia.

Nel mondo romano Plinio parlava di grani tossici di ***melanthium***, affermando che il pane preparato con questi chicchi aveva un sapore sgradevole e poteva provocare aborti spontanei se consumato in quantità.

Più vicino a noi nel tempo, nel 1582 Adam Lonitzer descrive esplicitamente il minuscolo fungo nel suo *Il Libro delle Erbe* e riporta che le donne impiegavano per abortire la dose di tre sclerozi, ripetuta più volte. Nel 1676 il medico parigino Dodart esortava le Autorità francesi a distruggere i raccolti infestati.

È molto probabile che la cultura popolare conoscesse, oltre le proprietà mediche, anche il potenziale psicoattivo del fungo, come testimonierebbero molte leggende e molti nomi vernacolari. Nel folklore tedesco esiste, ad esempio, una credenza secondo cui quando il vento scuote un campo di segale, il fenomeno sarebbe provocato dalla *Madre della segale* (***Roggenmutter***) o dal *Dente del Lupo* (***Wolfzahn***), una specie di demone che corre attraverso la segale in compagnia dei figli, i *Lupi della segale* (***Roggenwolfen***) o *Cani della segale* (***Roggenhunde***), mitici esseri soprannaturali dal terribile aspetto. Da notare che fra il "Lupo della segale" (***Roggenwolf***) e il "Lupo Mannaro" (***Werwolf***) vi era una profonda affinità, tanto che nei Paesi di lingua germanica si credeva che i Lupi Mannari avessero il loro nascondiglio proprio nei campi di segale.

Tra i molti nomi popolari coi quali la *segale cornuta* era conosciuta, ne troviamo almeno due, il francese *seigle ivre* ("segale ubriaca") e il tedesco *tollkorn* ("grano pazzo") che mettono in evidenza la conoscenza popolare degli effetti inebrianti del fungo, conoscenza che doveva essere profondamente radicata nelle tradizioni europee. Ma non solo, fino ad epoca relativanebte

recente la vendita degli sclerozi al farmacista per la preparazione di prodotti farmaceutici sembra essere stata una pratica comune, potendo garantire anche un certo guadagno.

Nel dialetto occitano della Val Germanasca, la segale cornuta è denominata ***San Péire*** ("San Pietro") e ***gran dë San Péire*** ("chicco di San Pietro"). Il riferimento al Santo può essere diversamente interpretato. San Pietro è patrono di mietitori e fornai e probabilmente ci si affidava a lui per proteggersi dall'infestazione della segale cornuta, garantendo una buona rendita del raccolto e un prodotto finito non tossico (Toro, 2009).

Ma San Pietro, come apostolo, è noto per avere un carattere impetuoso e per essere invocato affinché interceda nei casi di rabbia. Questi elementi sono in accordo con il fatto che l'ingestione della segale cornuta potrebbe indurre proprio un comportamento rabbioso,

Infine, secondo la tradizione, San Pietro fu uno dei testimoni della Trasfigurazione di Cristo e possiede le chiavi del cielo. Entrambi sono elementi che ben si adattano alle proprietà psicoattive della segale cornuta, rimandando all'idea di stato visionario e di contatto con un mondo lontano da quello reale.

Il tanto citato John Allegro fu il primo Studioso a interpretare i simbolismo e l'etimologia di molti passaggi biblici come il retaggio di antichi culti della fertilità alla cui base vi fu l'adorazione e il consumo rituale di funghi allucinogeni. Senza entrare in merito ai molti punti "stiracchiati", forse più frutto di equilibrismo linguistico che di prove sia pur labili, di questa tesi, né tanto meno alle critiche spesso feroci, una sua lettura etimologica ci pare degna di nota: Allegro fa risalire nientemeno che il nome di Pietro (quindi all'essenza stessa del Cristianesimo) al semitico ***pītrā***, "fungo"; in questo caso uno dei passi più misteriosi e apparentemente senza senso del Nuovo Testamento assumerebbero un significato molto intrigante:

«Ed io dico a te, che tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno mai prevarranno contro di lei. E a te darò le chiavi del regno dei cieli»

(Matteo, 16:18-19)

Quindi il messaggio di Cristo viene "edificato" sulle fondamenta di un culto precristiano alla cui base vi era proprio un fungo, ***pītrā,*** che è parimenti la chiave per accedere all'inferno e al paradiso e che apre il cammino all'esperienza visionaria e mistica.

Da ciò possiamo ipotizzare che la *segale cornuta* possa esser stata impiegata anche per ottenere volontariamente stati visionari ed estatici; ipotesi d'altronde portata avanti da alcuni fra i massimi studiosi di etnobotanica, secondo i quali il fungo rientrava nella preparazione del ***kikeon***, la bevanda sacra di indubbia azione allucinogena, che rappresentava l'apoteosi dei Misteri eleusini.

Ma torniamo all'ergotismo e alle intossicazioni alimentari. Un'altra dimostrazione della conoscenza popolare del rapporto *claviceps*-pane e pane-malattia sta in questa considerazione: nel Medioevo il pane era grossolanamente di due tipi, il pane "puro", certo integrale ma non infetto, ma il cui costo era molto elevato e destinato quindi soltanto ai ricchi. E il pane che si sapeva infetto, chiamato "pane maledetto" o "pane rosso", ma che costava molto poco e quindi destinato ai più poveri. Quindi, considerando che in passato i poveri rappresentavano la maggior parte della popolazione, non è sorprendente che l'ergotismo colpisse un gran numero di persone. Contribuivano al quadro patologico generale altre intossicazioni alimentari concomitanti, le cattive condizioni di salute, l'inedia e la miseria.

Oggi sappiamo che l'ergotismo si manifesta sotto due forme, una di tipo cancrenoso, spesso letale, conosciuta anche col nome di *Fuoco di S. Antonio*, e un'altra, diffusa prevalentemente nell'Europa centro-settentrionale, a decorso pseudo epilettico, i cui sintomi principali erano rappresentati da convulsioni, perdita dei sensi, delirio e allucinazioni.

La vastità delle intossicazioni ha probabilmente addirittura contribuito a disturbare gli ordinamenti sociali esistenti, arrivando anche a distruggere i modelli con cui una comunità controllava i comportamenti dei suoi membri, spingendo fette della popolazione a cercare un "capro espiatorio" al fine di ristabilire il precedente *status quo*. Ma verosimilmente spinse anche altre fette di popolazione ad appellarsi ad una "divina ispirazione" e a interpretare i misteriosi avvenimenti secondo un modello soprannaturale.

Non è un caso che nel XV secolo, il secolo della depressione demografica e di grandi epidemie ergotiche, fu anche il secolo della persecuzione di massa della stregoneria. Forse il "panico collettivo" era al massimo grado perché i sintomi ergotici erano all'ordine del giorno, e la gente aveva un estremo bisogno di un capro espiatorio, identificato nelle streghe e nei guaritori popolari.

LA STREGA

La maggior parte degli studiosi che si sono occupati del fenomeno sono concordi sul fatto che le streghe (o le loro vittime) erano colpite da una precisa e specifica sintomatologia: disturbi del sistema nervoso centrale (malinconia, sindromi paranoidi, allucinazioni), tremori, anestesie e parestesie (sensazioni di pizzicori, di bruciori, di "punture" alla pelle), modificazioni nei tratti facciali (smorfie involontarie, rotazione degli occhi), paralisi, spasmi muscolari, a volte contratture permanenti, convulsioni, attacchi di panico. Si annoverano anche significativi casi di fenomeni che potremmo tranquillamente definire *cancrenosi*: anzi, il "marchio delle streghe" o "marchio di Satana", come veniva anche chiamato, era uno degli elementi più importanti al fine dell'identificazione di una strega.

La presenza del "segno diabolico" era considerata dall'Inquisizione come la prova inconfutabile dell'appartenenza di un accusato alla società delle streghe.

Le credenze consideravano che il "segno" fosse costituito da un punto o da un disegno colorato, impresso dal diavolo sul corpo della strega pizzicandola o pungendola con gli artigli, o mordendola.

Dalla documentazione emergono con sconcertante chiarezza una serie di punti per noi molto significativi:

1- i "segni" erano insensibili al dolore, e molti documenti parlano esplicitamente di anestesia locale;

2- il "marchio" era colorato, spesso rosso, simile ad una bruciatura;

3- la sensazione che accompagnava la formazione del "marchio" era quasi sempre quella di essere punti nella pelle;

4- il dolore che lo accompagnava era acuto, poteva durare a lungo;

5- normalmente i "segni" erano presenti sugli arti inferiori o superiori e nelle zone genitali.

Alle streghe veniva inoltre attribuita la capacità di provocare malattie e disfunzioni soprattutto a carico dell'apparato riproduttivo, quali agalattia (mancanza di produzione lattea) e frigidità.

Anche gli animali potevano essere colpiti da "maleficio" e diventavano nervosi e si comportavano in maniera strana; anche le mucche e le capre perdevano il latte.

Non tutte le "vittime" delle streghe presentavano tutti questi sintomi, ma la maggior parte di esse aveva esperienze e comportamenti anormali.

Questi sintomi non erano immaginari, bensì reali, molto reali. Certamente molte accuse furono costruite ad arte, ma ciò non significa che *tutti* gli episodi di stregoneria fossero inventati. Molte "vittime" degli incantesimi morivano di questi disturbi: la causa della "malattia" era sconosciuta, ma era reale. Particolare curioso è che la sintomatologia era distribuita in maniera non casuale sia nel tempo che nello spazio.

La maggior parte delle ricerche sulla persecuzione della stregoneria non ci fornisce adeguate e convincenti spiegazioni sull'epidemiologia del fenomeno: ad esempio non si è riusciti a spiegare perché le streghe sono state perseguitate in un determinato luogo e non in un altro, in un preciso momento e non in un altro. Le interpretazioni storiche e sociologiche da sole non sono sufficienti a spiegare la diffusione delle credenze relative alle streghe, né le tensioni all'interno di una comunità dedita alla caccia alle streghe, né la repressione della classe dominante, né i processi inquisitoriali. Tutto ciò rappresenta una realtà sociale e culturale continua che, pur giocando un ruolo nella "caccia alle streghe", non variava nel tempo e nello spazio, come invece variavano i fenomeni di stregoneria.

L'ipotesi di un collegamento diretto fra *epidemie di stregoneria* e *epidemie ergotiche* trova una implicita conferma nel fatto che i "malefici" attribuiti alle streghe presentavano i tratti caratteristici e specifici dell'ergotismo:

1- **Contratture anche permanenti**: un ragazzo, i cui piedi divennero "deformi e persero la loro funzionalità"; la mano di un bambino con il "dorso al posto delle palme"; un uomo con "la bocca di traverso", etc.

2- **Convulsioni**: in tre rapporti le "vittime" avevano violenti convulsioni e sintomi di alterazioni funzionali del sistema nervoso centrale.

3- **Cancrene**: si riporta che la coscia di una "vittima" si era "imputridita".

La documentazione relativa alla stregoneria nell'Essex rappresenta solo una minima parte dei danni attribuiti alle streghe. Inoltre anche numerosi altri sintomi potrebbero esser fatti risalire all'intossicazione ergotica, anche se a posteriori diventa impossibile stabilirlo con certezza. Questi disturbi, comprendenti debolezza, perdita di peso, perdita dell'udito e della parola, nausea, svenimenti, allucinazioni, suicidi e improvvisi decessi, sono però osservati sia nella letteratura che nei vari

processi in molte parti d'Europa dove le streghe furono maggiormente perseguitate.

Generalmente le presunte vittime delle azioni delle streghe erano più giovani delle accusate: come è risaputo l'ergotismo colpisce i bambini e gli adolescenti più spesso di quanto non faccia con gli adulti, e spesso più gravemente.

Le streghe, lo abbiamo già detto, erano innanzi tutto delle guaritrici e possedevano un'ottima conoscenza delle erbe e delle loro proprietà mediche. Ma il ruolo delle guaritrici era altresì pericoloso, perché la gente aveva paura del loro potere apparentemente magico: pensava che una persona capace di curare una malattia per mezzo della "magia" potesse allo stesso modo anche essere in grado di provocare danni. Le pratiche curative erano conosciute come *magia bianca*, quelle supposte arrecare danno, come *magia nera*.

Fra i disturbi che i guaritori medioevali potevano alleviare c'erano proprio i sintomi che oggi conosciamo come attribuibili all'intossicazione ergotica. D'altro canto le streghe non furono mai accusate di provocare, per esempio, la peste, semplicemente perché non avevano gli strumenti neppure per curarla. Lo stesso vale per tutte quelle malattie di cui non si conosceva rimedio; le streghe, di regola, erano accusate di provocare quelle malattie che, in alcuni casi, esse sapevano anche come curare.

IL CASO SALEM

Figura 4. Rappresentazione medioevale dei supplizi

Uno dei casi più eclatanti, quello sul quale sono stati scritti centinaia fra libri ed articoli, fu quello che passò alla storia come "le streghe di Salem" e da cui un Drammaturgo come Arthur Miller creò una trasposizione teatrale, ***Il Crogiuolo***, diventata poi anche un film con Wynona Rider. Il fenomeno fu senza ombra di dubbio il caso più feroce di persecuzione della stregoneria in tutta la storia degli Stati Uniti, ma le cui interpretazioni lasciano sempre molte perplessità.

Una direzione interpretativa presa da pochi ricercatori è quella che presuppone un possibile ruolo di agenti micotossici scatenanti l'*isteria collettiva*. Linda Caporael, una psicologa americana, fu la prima ad intravedere nella sintomatologia di Salem una possibile "epidemia" ergotica.

Dando per scontato che i documenti processuali siano una riproduzione fedele, o per lo meno onesta delle testimonianze rese, queste a prima vista sembrano sfidare tutte le spiegazioni razionali. Analizzando la complessità dei fattori sociali e psicologici emerge che questi sono stati dagli storici forse sopravvalutati, a scapito dell'analisi della potenziale esistenza di una patologia fisica e mentale, che coinvolse non solo i bambini e gli adolescenti, ma anche un gran numero di abitanti della comunità.

Prima del caso Salem, nel Massachussets avvennero soltanto cinque esecuzioni per stregoneria; saltuariamente venivano istituiti dei processi, ma gli esiti erano quasi sempre favorevoli agli accusati. Che cosa accadde allora a Salem?

La storia ci riferisce che gli anni precedenti gli eventi furono molto duri: raccolti rovinati dalla siccità e da invasioni di cavallette; lo spaventoso incendio che devastò Boston nel 1691. I predicatori interpretavano questa serie di calamità come create da Satana allo scopo di cacciare il "popolo di Dio" da quelle terre. Proprio in questa atmosfera di panico collettivo e di delirio religioso, scoppiò l'epidemia di "stregoneria".

All’origine di tutta la storia vi fu il ritorno a Salem del reverendo Parris che, proveniente dalle Barbados, portò con sé una schiava indigena, Tituba.

Figura 5. Come veniva immaginato l’incontro fra la schiava Tituba e il diavolo (“uomo nero”)

La schiava divenne amica delle ragazzine della famiglia Parris e insegnò loro una serie di *trucchi di magia e sortilegi*. A questo primo gruppo si aggiunsero ben presto gli altri adolescenti del villaggio, e poco tempo dopo, le più fragili delle ragazzine, entrarono in transe, furono colpite da “convulsioni” e caddero al suolo.

Inizialmente nessuno sospettò che ci fosse di mezzo la stregoneria, e quando nel dicembre 1691 otto adolescenti, comprese la nipote e la figlia di Parris, incominciarono a manifestare non ben definiti malesseri, quali disturbi della parola, alterazioni comportamentali, spasmi, vennero chiamati i medici locali. Solo nel febbraio del 1692 qualcuno incominciò a sospettare qualche “maleficio”, ma fino ad allora lo stesso Parris sembrava molto riluttante ad accettare una spiegazione soprannaturale.

La situazione precipitò rapidamente: furono coinvolte le autorità religiose che sottoposero ad interrogatorio le ragazzine

che denunciarono infine due donne del villaggio e la loro "maestra" Tituba come streghe responsabili dell'epidemia.

Intanto il reverendo Parris rifletteva sul suo viaggio alle Barbados e si ricordò di aver sentito parlare di riti vodu. Si mise a spiare Tituba, finché non la sorprese mentre tirava fuori dalle ceneri del camino una pagnottella che diede da mangiare al cane di casa: era il *pane delle streghe*, fatto con farina di segale. Secondo una credenza quando un bambino si ammalava, al cane veniva dato questo "pane delle streghe", e se il cane si fosse messo a tremare il bambino sarebbe guarito. Parris si incaricò personalmente di "interrogare" Tituba: la schiava imparò ben presto a sue spese che era meglio rispondere sempre sì alle domande che le venivano rivolte, e capì anche che se aggiungeva qualche particolare fantasioso otteneva l'attenzione nientemeno che delle autorità religiose.

Fu così che Tituba, davanti ad un improvvisato tribunale, raccontò la versione che tutti volevano sentire: il diavolo la veniva a trovare sotto le sembianze di un animale o di un "uomo nero", che era andata al sabba volando per l'aria e che al raduno aveva incontrato molte altre donne di Salem.

Figura 6. La tomba di Martha Corey, giustiziata a Salem nel 1692

La farsa volse rapidamente al dramma; gli arresti incominciarono in massa, secondo uno schema sempre uguale: le ragazzine "indemoniate" accusavano una persona il cui fantasma le tormentava di notte, l'accusata veniva arrestata, al processo negava, le ragazzine venivano colte da convulsioni. Ecco la prova della veridicità delle accuse!

L'ipotesi che le ragazzine fingessero i loro sintomi, o giocassero un ruolo determinato all'interno di una situazione sociale non può spiegare come i sintomi colpissero anche gli animali domestici e il bestiame, che, come tutti sanno, sono al di fuori dei conflitti sociali umani…..

Un certo Hansen, Autore alla fine degli Anni Sessanta di un corposo volume sulla stregoneria di Salem, ipotizza che le pratiche di stregoneria furono realmente praticate a Salem, e che parecchie delle persone giustiziate erano effettivamente delle streghe. Secondo l'Autore i sintomi delle ragazzine era psicogeni, provocati dal senso di colpa per aver rivelato i segreti delle loro pratiche magiche. Egli sottolinea anche che la patologia isterica assunse caratteristiche contagiose, che i testimoni e la maggior parte dei confessori divenne isterica come conseguenza del loro terrore della stregoneria. Simile interpretazione sembra essere molto "fantasiosa" e del tutto insoddisfacente: diventa difficile credere ad una nevrosi isterica che si sviluppa simultaneamente in una vasta fetta della popolazione; ora, la gente colpita dal "maleficio" poteva anche diventare "isterica", ma solo nell'accezione popolare del termine, vale a dire particolarmente nervosi, sovreccitati, ansiosi, cosa peraltro più che comprensibile, ma da qui a tirare in ballo una patologia isterica nel senso clinico del termine, ce ne passa……

Un'altra ipotesi vuole che le vittime di Salem fossero affette da Corea di Huntington, sindrome motoria del sistema nervoso. Anche questa ipotesi è poco attendibile, in quanto la malattia si manifesta dopo la mezza età, mentre le "streghe" di Salem erano quasi tutte giovani.

Oppure la Sindrome di Lyme, proposta dal dr. Drymon e descritta per la prima volta nel 1977 nella cittadina statunitense di Lyme, nel Connecticut. Oggi viene considerata una malattia infettiva pressoché ubiquitaria, ed ha come agente causale in una spirocheta trasmessa dalle zecche dei gatti. La malattia inizia in

genere in estate con una caratteristica lesione cutanea; dopo alcune settimane o anche dopo alcuni mesi compaiono disturbi neurologici e cardiaci. Ma le testimonianza parlano di mucche, di cani, mai di gatti….

D'altra parte nessuna patologia psichica, nessun tentativo di frode sembra sufficiente a spiegare come otto ragazzine, provenienti tutte dallo stesso ambiente, esibiscano contemporaneamente gli stessi sintomi o possano tramare insieme per acquistare uno non ben chiara notorietà sociale.

Nulla, infine, fa supporre che la schiava Tituba praticasse qualche forma di magia indigena, e le sue descrizioni dell'*uomo nero* e del *diavoletto peloso* o delle streghe che volano nell'aria su manici di scopa sembrano riflettere lo stereotipo delle superstizioni inglesi dell'epoca medioevale.

A Salem 24 delle 30 vittime del "maleficio" soffrivano di convulsioni spastiche, della sensazione di essere punte o pizzicate, tutti sintomi tipici dell'ergotismo. Ma anche altri sintomi riportati sono caratteristici: temporanea cecità e sordità, difficoltà di linguaggio, bruciori, visioni ("una palla di fuoco"; "una moltitudine di persone in abiti scintillanti") e la sensazione di "volare nell'aria".

Tre ragazze dissero di essersi sentite "dividere in pezzi", e che le loro ossa sembravano uscire dalle giunture. Interessante è il fatto che molte vittime morirono e che anche molti capi di bestiame si ammalarono. La suggestione psicologica non può spiegare questi decessi, e non c'è motivo di escluderli dai "sortilegi" attribuiti alle streghe.

Il condizionamento sociale può indubbiamente aver stimolato alcune delle allucinazioni riportate nelle deposizioni, ma il condizionamento sociale non smentisce –in quanto tale- l'ergotismo come fattore scatenante del fenomeno.

Stupisce l'incredibile somiglianza dei sintomi riportati a Salem con quelli dell'intossicazione ergotica per non destare sospetti sulla natura dei "malefici".

Una ragazza di 17 anni, una certa Catherine Branch, ebbe convulsioni, sensazioni di formicolio e di pizzicotti, allucinazioni, scoppi di pianto alternati a riso sfrenato. Morì nell'ottobre dello stesso anno, dopo aver accusato due donne di averla stregata. John Barlow, di 24 anni, riferì di non essere in grado di reggersi in piedi e che la luce del sole sembrava illuminare anche le notti. Lamentava altresì dolori ai piedi e alle gambe.

È chiaro che un conto è ipotizzare che l'ergotismo convulsivo sia stato un fattore scatenante della caccia alle streghe di Salem, un altro è riuscire a dimostrarlo, anche perché non è certo possibile fare diagnosi su persone morte da più di 300 anni! Ma da una serie di dettagli, quali ad esempio la stagione degli eventi e la sintomatologia delle vittime sembrano tutti intrecciarsi per fornire un quadro tipicamente ergotico.

Ma torniamo alla caccia alle streghe di Salem. Le ragazzine, contemporaneamente "vittime" e "streghe", riferivano di vedere fantasmi e *familiars* (spiriti-guida); erano in preda a violente convulsioni, attribuite alle torture che le apparizioni infliggevano loro. Sono sintomi tipici delle allucinazioni ergotiche. Le convulsioni erano di tipo epilettiforme: sensazioni di essere pizzicati, punti, percossi o soffocati dai fantasmi erano lo standard delle testimonianze processuali.

La sensazione di soffocamento suggerisce un interessamento delle fibre muscolari involontarie, tipico anch'esso dell'ergotismo; le sensazioni di formicolio, di punture o pizzicorio sono evidenti allusioni alle sensazioni epidermiche provate dai soggetti intossicati dal parassita.

Se esaminate alla luce dell'ipotesi psicofisiologica anche i contenuti delle testimonianze che furono scartate come immaginarie assumono rilevanza non indifferente. Dopo esser stato quasi "strozzato" e strangolato dall'apparizione di una strega seduta sul suo petto, John Londer disse che "una cosa" entrò dalla finestra e gli si mise di fronte:

«Il corpo sembrava quello di una scimmia, i piedi erano quelli di un gallo, con artigli, e il viso era più quello di un uomo che di una scimmia (…) La "cosa" mi parlava».
(Caporael, 1976:25)

Un altro uomo ebbe la visione di "strane cose" che entravano dal camino della stanza. Le "cose" vibravano nel buio e sembravano di gelatina. Non possiamo non paragonare questa esperienza alle percezioni di oggetti ondulanti e alle luci (fosfeni) riportate dai consumatori ricreazionali di LSD.

E ancora, l'episodio della "torta delle streghe" preparata da Tituba, che di fatto diede inizio alla persecuzione. Questa "torta delle streghe" ha un interessante parallelo nel "pane delle streghe" che fece la sua comparsa nel corso di un processo in Inghilterra, elemento che pare esser sfuggito alla maggior parte dei Ricercatori. Tre donne confessarono di aver partecipato ad una cerimonia stregonesca e dichiararono che il pane sacramentale era rosso. Il pane che contiene ergot in quantità sufficiente appare di colorazione rossastra!

Cosa può significare la testimonianza delle tre "streghe"? Primo, può essere del tutto casuale, senza nessuna importanza specifica. Ma allora perché un'affermazione così precisa? Secondo, che il pane consumato in quel momento a Salem era tutto "rosso", cioè ergotato; terzo, che l'ergot veniva appositamente aggiunto al pane delle cerimonie pagane, allo scopo, presumibilmente, di indurre visioni nei partecipanti.

I sintomi del "maleficio" scomparvero improvvisamente come improvvisamente erano comparsi, senza ragione apparente. Ed è proprio questa temporalità e questa spazialità che ci danno un'ulteriore propensione a considerare l'ergotismo come fattore scatenante a Salem.

Probabilmente anche i processi mentali dei magistrati e degli accusatori furono alterati: negli anni successivi quasi tutti i giudici ammisero senza reticenza i loro errori di valutazione e di giudizio.

Il "Pane Maledetto" di Pont-Saint-Èsprit

Il tutto rimarrebbe una ipotesi –bella, ma soltanto un'ipotesi- se non avessimo un riscontro molto simile in tempi moderni. Sto parlando della intossicazione alimentare a decorso allucinatorio avvenuta in Francia nel 1951, e passata alla storia come la vicenda del "pane maledetto di Pont-Saint-Èsprit".

MARDI 28 AOUT 1951

LE MYSTERE des "empoisonnements" de Pont-Saint-Esprit n'est pas éclairci

Tous les malades intoxiqués par le "pain maudit" sont l'objet d'hallucinations effrayantes

On se demande s'il ne s'agit pas d'une réédition du "mal des ardents" du moyen âge

L'état de certains malades s'est légèrement amélioré

Deux minoteries sont mises en cause

Figura 7. I giornali danno la notizia del "pane maledetto" di Pont-Saint-Ésprit

I documenti sono molto precisi e con un valore scientifico indiscutibile e la diagnosi di ergotismo, pur se da qualcuno contestata, rimane sostanzialmente quella più attendibile.

Ricapitoliamo la vicenda per chi non la conoscesse.

La sera del 17 agosto 1951 il dottor Gabbai trovò ad attenderlo al suo ambulatorio una vera e propria folla. Tutti i pazienti lamentavano una sintomatologia comune: nausea, vomito, sudorazione abbondante, diarrea, vertigini, svenimenti.

Il giorno successivo gli altri due medici di Pont-Saint-Ésprit, che pure avevano visitato molte persone con gli stessi sintomi, presentavano leggeri disturbi. Alcuni pazienti del giorno precedente erano apparentemente migliorati, ma numerosi altri casi si erano nel frattempo manifestati.

Nella notte del 18 agosto si verificò il primo caso di crisi convulsiva, a carico di una donna di vent'anni. Si contavano

ormai quasi 250 casi, e tutti lamentavano le stesse turbe digestive e neurologiche.

Il quadro clinico era destinato a peggiorare rapidamente, con acuti episodi psicotici, allucinazioni, tentativi di suicidio, aggressioni a vicini e a sanitari, nonché disturbi fisici come bruciore di stomaco, gastrite, nausea e convulsioni.

Proprio come nel caso del villaggio di Salem, ai sintomi direttamente riconducibili all'intossicazione se ne aggiunsero altri legati all'isteria di massa: dalla marchiatura con una croce della porta della bottega del presunto responsabile fino al tentativo di linciaggio dello stesso, evitato soltanto dal suo arresto da parte della Polizia locale, più per proteggerlo che per la convinzione di ritenerlo realmente responsabile dell'intossicazione.

Perché fin dall'inizio sembrava evidente che si fosse di fronte ad una intossicazione alimentare, provocata dal pane proveniente da una delle due panetterie del paese. In effetti in una famiglia di 13 persone che avevano mangiato allo stesso tavolo, sette consumarono il pane incriminato e tutte e sette si ammalarono, mentre le altre sei che consumarono pane proveniente dall'altra panetteria non lamentarono il ben che minimo disturbo. Ma la gente del paese era refrattaria a dare credito alle spiegazioni scientifiche, preferendo abbracciare ipotesi di stregoneria (guarda caso, anche nel 1951), come successo in passato ad analoghi a fenomeni di apparente follia collettiva nella regione ascrivibili anch'essi, secondo le moderne conoscenze mediche, a ergotismo.

L'ergotismo fu confermato, infine, dal laboratorio di tossicologia di Marsiglia.

Ma torniamo a noi. Contemporaneamente si moltiplicavano i casi di allucinazioni: una bambina di cinque anni si credeva minacciata da tigri feroci, poi da serpenti che si arrampicavano sulle tende di casa.

Il 22 agosto i sintomi dominanti erano rappresentati da persistente insonnia, da una sorta di euforica beatitudine e da una accentuata prostrazione; numerosi casi di convulsioni e

allucinazioni continuavano ad essere segnalati: un uomo, insonne da alcuni giorni, minacciò col suo fucile da caccia dei nemici visibili soltanto a lui.

Il 24 agosto gli eventi raggiunsero il loro culmine: per tutta la notte, la "*notte dell'apocalisse*", come la definì il dottor Gabbai, al pronto soccorso dell'ospedale giungevano persone urlanti, in preda ad un parossismo psicomotorio. Per tenere a bada una sola persona furono necessari 14 infermieri! Quelli legati spezzavano le corde: mezzo nudi, in preda al delirio, i malati si aggiravano nei giardini dell'ospedale o per le strade del paese; alle due di notte più di quaranta persone in preda ad allucinazioni seminavano il panico fra gli abitanti di Pont-Saint-Ésprit.

Un operaio si mise a correre per tutto il paese urlando e dirigendosi verso il Rodano; i suoi compagni dovettero faticare le proverbiali "sette camicie" per impedirgli di buttarsi nel fiume, mentre lui si credeva circondato da belve feroci.

Un altro uomo, degente nell'ospedale, sfuggì al controllo delle suore, e gridando di essere in grado di volare si gettò dal secondo piano; si ruppe entrambe le gambe, si rialzò e corse ancora per 50 metri prima che otto inservienti riuscissero a bloccarlo , mentre continuava a gridare di essere un aeroplano.

I malati si credevano circondati da fiamme, cosa che li spingeva alle finestre attentamente sorvegliate. Erano abbagliati da visioni colorate. I muri sembravano abbassarsi e chiudersi su di loro e schiacciarli. Alcuni pazienti credevano che le braccia e le gambe si ritirassero all'interno dei loro corpi. Altri udivano strani rumori. Tre di questi malati assistettero al loro interramento. Nel momento in cui avevano allucinazioni erano scossi da convulsioni tetaniche.

L'epidemia cessò verso la fine di ottobre, e portò alla morte 7 persone.

Bibliografia

Allegro J. 1980 *Il Fungo Sacro e la Croce*, Cesco Capanna Editore, Roma

Camilla G. 2012 "Le piante sacre nel mondo classico e nella stregoneria europea", in *Elixir* n° 10:7-13

Camilla G. & M. Centini 2005 *Sciamanismo e Stregoneria*, Anake, Torino

Bove F.J. 1970 *The Story of Ergot*, Barger Pub. N.Y.

Boyer P. & S. Nissembaum 1972 *Salem Village Witchcraft: a Documentary Record of Local Conflict in Colonial New England,* Wadworth Pub. Belmont.

Boyer P. & S. Nissembaum 1974 *Salem Possessed: the Social Origins of Witchcraft*, Harvard University Press, Cambridge, MASS.

Camporesi P. 1980 *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna

Caporael L.R. 1976 "Ergotism: the Satan Loosed in Salem?", in: *Science* vol. 192:21-26

Colella D. 1969 "Le epidemie di ergotismo nell'XI secolo", in *Pagine di Storia della Medicina* n° 13:68-77

Giacomoni L. 1985 "Le mal des Ardents", in: *AEMBA* n°17 :1-52

Hofmann A. 1978 "Historical View on Ergot Alkaloids", in *Pharmacology* vol. 16 (1):1-11

Huxley A. 1978 *Le porte della percezione*, Edizioni La Grande Bevuta, Ferrara

Matossian M.K. 1982 "Ergot and the Salem Witchcraft Affair", in. *American Scientist* n° 70:185-192

Matossian M.K. 1989 *Poisons of the Past*, Yale University Press, New Haven

Schenk G. 1955 *The Book of Poisons*, Rinchart Pub. N.Y.

Toro G.L. 2009 "Conoscenza tradizionale della segale cornuta nelle valli valdesi: alcune testimonianze", *La Beidana* n° 66:35-38.

(*) Rielaborazione dell'intervento tenuto al Convegno SISSC "*Sante, Streghe, Guaritori*", Merine di Lizzanello (LE), 28 – 30 agoso 2014.

PAMPHLE-DELICO

Alessandro Petrucci

A… i miei genitori, che mi hanno dato la vita
Antonella, che mi ha dato l'amore
Stefano, guida intellettuale
Alessio, compagno di viaggi e di vita
Damiano e Bianca, atto creativo della mia esistenza.

Nessuno deve andare in nessun altro luogo.
Vi siamo già tutti, se solo lo sapessimo.
[A. Huxley]

INTRODUZIONE

Questo percorso ha le sue origini piuttosto lontane, e cercando di delineare un filo conduttore comune, collocherei un suo inizio a partire dai primi abbozzi di questioni metafisiche dell'età prescolare.

Tali interrogativi riguardavano temi vari, comunque riconducibili alle espressioni della allora nascente consapevolezza soggettiva individuale: come è il mondo percepito dagli altri esseri viventi (per esempio gli insetti)? esiste il mondo come abitualmente lo conosciamo quando noi non lo osserviamo (ad esempio quando dormiamo)?

A ritroso nei ricordi ritrovo poi le significative e fugaci esperienze della fanciullezza di solitaria ricerca ed intima esperienza di contatto e fusione estatica con la sorprendente bellezza naturale di paesaggi, tramonti serali e notturne lune piene.

Tuttora vivide ed illuminanti riecheggiano poi le prime esperienze amplificate dalle sostanze nell'adolescenza, vanamente ritualizzate e desacralizzate, ma comunque fecondatrici di un accesso facilitato agli stati altri di coscienza.

E, passando per una scelta professionale che fa della mia vita un quotidiano confronto con l'altero e per un costante studio ed approfondimento intellettuale sulla coscienza e le sue altre manifestazioni, arriviamo alle fasi più recenti caratterizzate da una matura e sistematica ricerca psichedelica personale.

Quanto raccontato non vuole rappresentare nulla di teorico o definitivo, ma semplicemente descrivere i reami della coscienza che si sono venuti a rappresentare e le loro conseguenti ampie implicazioni , nonchè fornire uno spunto ad ulteriori riflessioni, considerazioni ed approfondimenti.

Tutto ciò nasce inoltre dalla mia attuale e personale esigenza di sistematizzare e rielaborare la corposa mole di intuizioni, insight, percezioni e riflessioni provenienti da tali esplorazioni.

Vorrei inoltre condividere la necessità di ampliare il mio abituale paradigma cognitivo e materialista di riferimento, al fine di cercare di spiegare quel fenomeno di dissociazione cognitiva emerso dal confronto tra forma e contenuti del nostro ordinario stato di coscienza e regni degli stati altri di coscienza.

Un'ultima suggestione: mi ha accompagnato sempre nella formazione e carriera di studi medici la tuttora corrente e condivisa opinione che il nostro cervello abitualmente funzioni alle più basse potenzialità e che avrebbe capacità illimitate, rendendo così ragione della nota discrepanza tra potenziale biologico della corteccia cerebrale e relativa povertà dei programmi mentali...

Ciò che cosa vuole dire? Come accedere a queste funzioni superiori? Che sia proprio la ricerca psichedelica una tra le possibili chiavi di accesso?

E' il mondo della tua stessa anima che cerchi.
Solo dentro te stesso esiste quell'altra metà a cui tendi.
Nulla posso darti che già non sia in te esistente.
Non posso dischiuderti nessuna pinacoteca, ma solo la tua anima.
Non posso darti nient'altro che l'opportunità, l'impulso , la chiave.

Posso aiutarti a rendere visibile il tuo mondo.
Questo è tutto.

T.Leary

FENOMENOLOGIA DELL'ESPERIENZA PSICHEDELICA

Un'esperienza psichedelica può essere descritta da un punto di vista fenomenologico secondo due assi: un primo asse è rappresentato dalla forma e dal contenuto.

Questo asse ne prende in considerazione gli aspetti formali, ovvero la modalità di funzionamento dello psichismo (affettività, orientamento spazio-temporale, nessi associativi, funzioni cognitive) e gli aspetti contenutistici, ovvero i contenuti mentali e del pensiero (insight, percezioni, intuizioni).

L'altro asse è quello che riguarda la profondità dell'esperienza, che può essere descritta in fasi a seconda del livello degli elementi sub-consci o inconsci emersi.

Va chiarito che tale descrizione è esclusivamente un tentativo limitato di ordinare e cercare di rendere esplicabili su un piano verbale e logico esperienze che hanno carattere pre-verbale e pre-concettuale.

Gli stessi elementi e fasi descritte non hanno una sequenzialità lineare o temporale definibile: si può osservare la sovrapposizione di elementi appartenenti a vari fasi o livelli diversi durante la medesima esperienza o in esperienze differenti.

Nel corso di una esperienza psichedelica, i primi cambiamenti rilevanti riguardano il livello percettivo: intensificazione dell'ampiezza, della luminosità e della vivacità dei colori con modificazione dell'atmosfera ambientale esterna, micro e macropsie, inversioni figura-sfondo, effetti di trascinamento dell'immagine, amplificazione della discriminazione visiva con risalto dei particolari delle forme, sinestesie.

Ad occhi chiusi si hanno illusioni percettive caratteristiche, definite come fenomeni endoptici: si tratta di fosfeni e di strutture ad organizzazione geometrica (cerchi concentrici, griglie, spirali, grate, tunnel, frattali, motivi caleidoscopici) che progressivamente acquisiscono strutturate proprietà di continua e reciproca rotazione, replicazione, sovrapposizione ed integrazione, con tendenza all'infinito.

La percezione corporea può subire modificazioni complesse (ed in alcuni casi sgradevoli), con alterazioni bizzarre della propriocettività, sensazioni di estraneità somatica, distorsioni dell'immagine corporea, riduzione del senso di appartenenza del corpo, sensazioni di vuoto e leggerezza, riduzione della capacità di compiere movimenti organizzati e finalizzati.

Il mondo esterno e gli oggetti possono apparire trasfigurati, antropomorfizzati, animati ed espressivi di una carica vitale insolita ed inaspettata, in un'atmosfera simil-fiabesca, oltre le apparenze abituali e l'ordinaria modalità di discriminazione percettiva, con ampliamento dei significati e delle connessioni sincroniche di quanto osservato e penetrazione nell'essenza del percepito.

Gli elementi descritti definiscono la fase "estetica" dell'esperienza psichedelica, i cui aspetti prevalenti si connaturano ad una amplificazione della capacità esterocettiva e propriocettiva ed i cui contenuti sono dominati da una esperienza nuova delle forme e del mondo nella sua essenza e quiddità, un mondo che appare vivo e risplendente , fluido, mutevole e sorprendente, coerente e nel suo profondo interconnesso.

Questa fase è dominata da una spiccata sensibilità artistica (si riesce a vedere il mondo come descritto dai pittori, la musica assume tonalità arricchite, si è più sensibile alla bellezza estetica, in particolare della natura) e da una intuitività creativa.

Contemporaneamente a queste modificazioni può determinarsi una rottura della linearità spazio-temporale, con la frantumazione del senso del tempo in frammenti separati e non

conseguenti e con una percezione soggettiva dello scorrere del tempo non più fluida, ma dilatata o contratta, concentrata nel "qui ed ora".

All'amplificazione delle componente percettiva, con il possibile strutturarsi di illusioni ottiche, possono subentrare delle modificazioni emotive ed affettive a forte tonalità, che vanno a legarsi all'emersione di ricordi, memorie, episodi personali o traumi sub-cosci o incosci inerenti elementi perinatali (nascita e vita intrauterina) o correlati all'emergere di parti negative del sé abitualmente rimosse (fase psicodinamica dell'esperienza).

Le emozioni, i vissuti ed i sentimenti attivati possono essere anche a connotazione negativa: panico, smarrimento, paura, ansia e terrore possono facilmente correlarsi alle trasformazioni psichiche, corporee ed ambientali.

Alcune esperienze possono anche essere dominate in tutto o in parte da tonalità affettive negative, sia per componenti legate alla disposizione personale del momento (set) o per variabili ambientali (setting), sia in correlazione all'emersione di contenuti inconsci o repressi angosciosi ("la notte oscura dell'anima").

E' molto importante in questi momenti lasciare scorrere e fluire l'esperienza, assumere un ruolo di partecipante passivo, non cercare di arrestare, opporsi o trovare vie di fuga né tentare di capire o spiegare razionalmente ciò che succede.

E' compito della successiva fase integrativa, al ripristino delle condizioni di coscienza ordinaria, l'elaborazione e la sistematizzazione del materiale e dei vissuti negativi emersi.

In queste prime due fasi dell'esperienza si assiste ad una continuità dell'attività delle funzioni integrative dell'io, anche se con una sorta di sdoppiamento o dissociazione: mentre una parte dello psichismo è fortemente coinvolto dall'esperienza, vi è comunque la persistenza di una consapevolezza osservante, cioè di un io/osservatore "lucido" che riesce ad osservare, a giocare o a spaventarsi con quanto sta vedendo, e che riesce in qualche

modo anche ad interagire con un' ambiente esterno bizzarro e modificato.

Quando queste capacità integrative scompaiono, quando si perde completamente il senso di appartenenza dei propri contenuti fisici e mentali, quando viene completamente superato l'orientamento spazio-temporale, si entra nella fase transpersonale dell'esperienza.

In questa dimensione vengono travalicati e trascesi gli abituali limiti imposti dai sensi, dalle limitazioni fisiche, corporee e dello spazio-tempo e si possono vivere su un piano esperienziale diretto identificazioni con il mondo organico ed inorganico, col microcosmo e macrocosmo, accesso ai regni del sovrannaturale e dell'invisibile, agli archetipi razziali e filogenetici, penetrazione nel significato dei simboli universali.

A questo livello si entra in uno spazio dimensionale superiore, in cui si può avere incontro con realtà trascendenti ed in cui le abituali modalità comunicative ed interpretative, nonchè le ordinarie capacità discriminative, vengono trascese.

La coscienza, non più esperita su un piano personale ed individuale, così arricchita ed amplificata, diviene una coscienza "cosmica", in grado di contenere tutto, con una percezione del mistero e dell'abisso di possibilità infinite insite in essa .

Ora non c'è più dualità, non c'è un soggetto che osserva un oggetto, un conoscente nell'atto di conoscere qualcosa, non c'è più una distinzione tra esterno ed interno, non c'è più una distinzione in categorie, ma c'è completa fusione, unione, unità dei paradossi.

E' questo lo stato dell'ineffabile, vissuto con assoluto senso di certezza soggettiva che supera il comune senso di certezza nell'esperire la realtà ordinaria.

Può essere esperito uno stato di vuoto assoluto, pura consapevolezza, di silenzio della mente e di passività attiva, superamento di qualsiasi rappresentazione percettiva e

discriminativa, un vuoto dalle potenzialità infinite che tutto contiene.

In questa fase le funzioni mentali si arricchiscono alla luce di un funzionamento che non è più concettualizzante o verbale/discriminativo ma analogico/intuitivo, caratterizzato da giustapposizioni rapide di insight, intuizioni a carattere metafisico, percezioni dirette ad alta significatività, esplicazioni sulle più profonde questioni ontologiche dell'esistenza umana.

Due particolari categorie di esperienze meritano in questo ambito un ulteriore approfondimento: le esperienze mistiche (di cui parleremo dettagliatamente più avanti) e le esperienze di morte e rinascita.

Nelle esperienze di morte e rinascita la morte può essere rappresentata solo da vissuti simbolici, o essere una concreta esperienza di imminente morte corporea e fisica (sensazione di dissociazione e fine del proprio corpo) o essere costituita da vissuti reali di morte psichica (destrutturazione delle funzioni dell'ìo).

All'apice drammatico di tale esperienza consegue un ritorno a delle funzioni psichiche e fisiche spesso connotato dai caratteri di purezza, incontaminazione, novità e semplicità, immediatezza e meraviglia nel modo di percepirsi e di percepire (proprio come una nuova nascita biologica e psichica, un affacciarsi al mondo per la prima volta), appunto la ri-nascita di un uomo nuovo.

Il ritorno alla realtà ordinaria e alle abituali modalità di funzionamento mentale, al termine dell'esperienza, è generalmente lento e progressivo; può persistere per un periodo prolungato uno stato di maggiore sensibilità, ricettività, intuitività ed empatia con l'ambiente esterno.

Permane anche dopo l'esperienza, seppure non con la stessa intensità della fase acuta, una capacità di vedere e percepire il mondo cambiato e trasfigurato: ci si introduce con facilità e si può capire con intuitività il modo in cui visionari, pittori, artisti e poeti vedono il mondo e la realtà.

Tale modalità di percezione del reale riconduce a quell'esperienza primaria del mondo appartenente all'età della fanciullezza, con prevalenza delle capacità intuitive e fantastico/visionarie.

L'esperienza in genere si conclude con una fase di integrazione, che ha lo scopo sia di rendere esplicabile, traducibile e comprensibile sul piano razionale ed intellettuale i contenuti dell'esperienza stessa e sia facilitare il ritorno progressivo al funzionamento mentale ordinario.

Essi vedono tutto, non nel suo divenire, ma nel suo essere, e si vedono nell'altro.
Ogni essere abbraccia in sé stesso l'intero mondo spirituale: perciò tutto è dappertutto.
Là ciascuno è tutto e tutto è ciascuno.
L'uomo, come è diventato ora, ha smesso di essere il tutto.
Ma se smette di essere un individuo, allora si eleva di nuovo e penetra l'intero mondo.
Infatti, diventato una sola cosa con il tutto, crea il tutto.

Plotino

LA COSCIENZA E LA REALTÀ

La coscienza è il punto di partenza imprescindibile per una riflessione su questi argomenti, sia perché è la base fondante di tutti i tipi di esperienza umana (ordinaria e non) e del modo in cui percepiamo la realtà, sia perché nel corso di una ricerca introspettiva e psichedelica è l'elemento che subisce le più significative rivelazioni ed amplificazioni.

L'immagine del mondo ordinario per come comunemente e quotidianamente lo sperimentiamo è da intendersi come un atto discriminativo e selettivo delle nostre capacità percettive e delle limitazioni dei nostri apparati sensoriali.

I limiti fisici e la limitata sensibilità dei nostri organo di senso impongono pertanto percezioni già biologicamente limitate, ad esempio determinate lunghezze d'onda per la vista o specifiche tonalità per l'udito (l'ultravioletto non è visibile dai nostri occhi, ma è comunque esistente ed interagente nell'ambiente circostante).

Il secondo livello discriminativo nella costruzione della realtà è l'elaborazione cognitiva, ovvero quella elaborazione secondaria della percezione che avviene nella nostra mente in maniera inconsapevole attraverso variabili specifiche e personali (ricordi, aspettative, memorie, stati d'animo) ed attraverso condizionamenti acquisiti di tipo culturale e sociale: possiamo in qualche modo affermare che siamo in grado di vedere e percepire solo ciò che ci aspettiamo di vedere e percepire.

L'immagine definitiva che abbiamo della realtà ordinaria è pertanto costituita dalla elaborazione secondaria di un atto discriminativo percettivo: la realtà risulta pertanto essere una funzione del tipo di percezione e del tipo di elaborazione della stessa percezione.

Ne risulta pertanto che modificando il percettore, si modifica la percezione e quindi l'immagine della realtà: il mondo ordinario risulta in definitiva essere non un solido ed immutabile mondo materiale, ma un consensuale modo costruito e co-creato di visione della realtà.

Allo stesso modo le percezioni altre e modificate associate alle esperienze psichedeliche possono considerarsi esplorazioni in realtà apparentemente non accessibili nel nostro abituale stato di funzionamento mentale, che diventano fruibili quando si modifichi la funzione percettiva e discriminativa di base.

Eventi, situazioni, condizioni e presenze non spiegabili ed impossibili nel nostro abituale stato e paradigma di riferimento, diventano plausibili e comprensibili in altri stati recettivi della nostra mente ed al di fuori delle limitazioni spazio-temporali comunemente imposte in tale paradigma.

Fenomeni quali sincronicità, esperienze fuori dal corpo, percezioni extra sensoriali, acquisizione di informazioni per altri canali sensoriali, superamento degli ordinari limiti di consapevolezza temporo-spaziale possono assumere i caratteri della realtà esperita come certezza soggettiva.

Il funzionamento della coscienza appare allora dispiegarsi in funzioni a più livelli o stati:
il livello più superficiale e grossolano (ma anche il più funzionale alla vita umana socializzata) è il funzionamento ordinario, logico, causale che prevede una funzione mentale di filtro, selezione e limitazione degli stimoli in entrata e che delinea una coscienza di realtà per come la sperimentiamo nel nostro ordinario.

Le neuroscienze hanno ampiamente evidenziato che le sostanze psichedeliche vanno ad agire sul nostro cervello esplicando una azione che non è di iperattivazione cerebrale, bensì di disattivazione di specifiche aree cerebrali.

Queste aree sono deputate a una funzione percettiva di filtro: disattivandole si produce una riduzione dell'azione selettiva del cervello nella percezione delle informazioni esterne e si rendono pertanto accessibili imput sensoriali usualmente non rilevabili.

Un secondario livello di funzionamento mentale è analogico, a-causale, metaforico, simbolico, intuitivo ed astratto, caratterizzato da fluidità e superamento delle abituali rigidità concettuali, da relativizzazione degli opposti e da coesistenza dei paradossi (alcuni esempi dei quali sono costituiti dall'intuizione artistica e dalle esperienze spirituali).

Il livello ulteriore di approfondimento della coscienza è costituito dall'accesso esperienziale agli elementi dell'inconscio e sub-conscio personale, collettivo e transpersonale, tramite il superamento delle difese psichiche e delle limitazioni dell'io corporeo e dell'ego personale.

Il più profondo livello esperibile di coscienza è costituito dall'accesso alle altre dimensioni esperienziali dell'universo (realtà psichiche indipendenti e mondi invisibili, energie vibrazionali

cosmiche, vuoto cosmico, deità ed origine del tutto), costitutive ad esempio delle esperienze di picco e di fusione mistica.

E' possibile trascorrere la propria vita in maniera convincente, sicura e serena limitandosi ad una percezione di realtà ordinaria in uno stato di coscienza stabilmente funzionale sul livello più superficiale.

Ma laddove si acceda ai livelli più profondi della coscienza in modo consapevole ed autoindotto (esperienza psichedelica) o spontaneo (esperienze spirituali o mistiche, esperienze di pre-morte), si delinea in maniera impellente la necessità di un ampliamento del paradigma complessivo di riferimento al fine di includere, comprendere e spiegare tali possibilità esperienziali dell'esistenza umana.

Per quanto poco consapevoli, siamo abituati a sperimentare nella nostra realtà ordinaria più modificazioni sostanziali di coscienza di quanto crederemmo possibile.

Lo stato di veglia è solo una fluttuante condizione della nostra esperienza quotidiana: nell'arco di sole 24 ore sperimentiamo rilevanti cambiamenti di coscienza nelle fasi di sonno profondo e nello stato di sogno.

In questi due stati abituali siamo in grado di sperimentare un significativo cambiamento fino all'annullamento della percezione corporea e dell'ambiente esterno, ed una altrettanto sbalorditiva modificazione della consapevolezza interiore del sé e della elaborazione delle percezioni, con assoluto carattere di certezza soggettiva (sogni).

La coscienza razionale va intesa pertanto non come l'unico, ma come un particolare tipo di coscienza che coesiste insieme ad altre forme potenziali di coscienza, attivabili da stimoli ed induttori specifici.

Una concezione esaustiva dell'universo e della vita umana non può, quindi, prescindere dalla presa in considerazione di tutte le forme potenziali di coscienza.

La costruzione della realtà ordinaria che così si delinea è da intendersi come un atto co-creativo o duale, che è funzione di una relazione dinamica tra un apparato (che percepisce) ed un insieme di informazioni (che è il percepito): ogni giudizio sulla realtà è pertanto da intendersi soggettivo, parziale e non definitivo.

L'esistenza e l'esperienza di una coscienza oltre il personale, al di là delle limitazioni fisiche e corporee ed oltre le barriere percettive dei sensi e delle limitazioni spazio-temporali ordinarie, capovolge i fondamenti del materialismo positivista.

La coscienza non viene più a definirsi come un epifenomeno della materia, ma la materia diventa il substrato percettivo di una coscienza transpersonale o cosmica.

In tal senso l'organismo umano e il suo apparato cerebrale sono da intendersi non come generatori della coscienza, ma come recettori specifici di una coscienza universale dotati di capacità che ne permettono una esperienza soggettiva e consapevole in termini di coscienza individuale.

I fallimentari tentativi delle neuroscienze di voler trovare il substrato ed il corrispettivo biologico della coscienza nei meccanismi e nei tessuti cerebrali, equivalgono a voler trovare le origini delle trasmissioni televisive all'interno dei transistor del televisore: anche il televisore ed i suoi costituenti sono dei semplici riceventi ed elaboratori di informazioni e non dei generatori di trasmissioni televisive.

Due questioni ulteriori meritevoli di riflessione ed approfondimenti emergono in conclusione da queste considerazioni.

La prima è relativa alla comprensione di come al mutare dello stato di coscienza si modifichino le capacità funzionali di base della mente che continuano stabilmente ad operare (ovvero le funzioni cognitive quali memoria, attenzione, concentrazione, problem-solving ed altre funzioni mentali di natura emotivo/affettiva).

Per dirla in altri termini: la qualità di questi cambiamenti può definirsi migliorativa o peggiorativa del complessivo funzionamento mentale?

La seconda questione è relativa alla integrazione dei dati percettivi e delle informazioni acquisite nelle esplorazioni dei livelli più profondi di coscienza e della loro applicabilità ed utilità a ai livelli ordinari.

Ovvero: come possiamo utilizzare le nuove informazioni acquisite? Possono queste essere utili a migliorare alcuni aspetti della nostra vita ordinaria ed in che modo?

Spero di riuscire ad abbozzare una personale risposta nel corso dello scritto...

Quelli che non sono rimasti scioccati quando si sono imbattuti per la prima volta
nella fisica quantistica, non possono averla capita.

N.Bohr

LA FISICA MODERNA

Le più recenti acquisizioni della fisica moderna sembrano confermare i dati esperienziali provenienti dalle esplorazioni di stati profondi di coscienza, tanto che la fisica quantistica sembra equiparabile ad una fisica con assunti psichedelici.

Le osservazioni quantistiche ci confermano, infatti, che l'esperienza ordinaria della realtà non è una verità oggettiva, ma una tra le tante realtà fisiche possibili: la percezione della realtà esterna cambia infatti a seconda del livello di energia e dello stato fisico da cui la si osserva.

Nel nostro abituale sistema fisico di riferimento e con le limitazioni fisiche imposte dai nostri organi di senso, l'immagine della realtà esterna è quella di oggetti materiali dotati di una forma, di una massa e di una struttura propria ed intrinseca.

A livello microscopico si assiste invece ad una soggettività dei fenomeni osservati e ad un ruolo determinante dell'osservatore nello scegliere tra infinite possibilità di manifestazioni.

Si determina una relativizzazione del fondamento centrale della cultura occidentale e del positivismo delle scienze oggettive con il superamento del loro assunto di base: il principio aristotelico.

Secondo tale principio la realtà è un dato oggettivo e dualistico, ovvero risultante dal rapporto tra un soggetto ed un oggetto: una cosa esistente e percepita può essere caratterizzata da un solo ed esclusivo elemento tra due opposti antitetici e non conciliabili (A o non A).

Tale assunto di base è esplicativo dei nostri abituali livelli percettivi, cioè con imposti parametri fisici di riferimento, ma ai livelli più profondi tale paradigma risulta inadeguato nel descrivere la realtà.

La fisica del profondo ci dice infatti che uno stesso elemento osservato può rappresentarsi come un determinato dato e, al mutare delle condizioni del percettore, apparire anche come un suo opposto (A o B).

Esemplificazione classica di tali postulati è il principio quantistico denominato "dualismo onda-particella", secondo il quale vi è un ruolo principale svolto dell'osservatore-percettore nel determinare il comportamento di onda o di particella degli elementi osservati a livello sub-atomico (cioè nell'infinitamente piccolo).

A tale livello le particelle elementari si possono presentare come degli oggetti puntiformi e materiali e possono esprimere contemporaneamente alcune qualità tipiche delle onde.

A seconda della strumentazione utilizzata e delle aspettative e finalità poste dall'osservazione, la stessa particella può perciò presentarsi come un oggetto dotato di massa o come una onda, intesa come un potenziale della particella che possiede in sè tutte le possibilità e quindi come uno spostamento di energia o di moto senza trasporto di materia.

Gli elementi costitutivi della materia, di noi stessi e della realtà hanno perciò una duplice natura corpuscolare ed ondulatoria, e solo l'osservazione da parte di un sistema di riferimento ne determina un comportamento corpuscolare: le stesse particelle che esistono come materia osservandole, quando non osservate esistono come onde di possibilità.

Le osservazioni della fisica moderna hanno inoltre relativizzato i concetti dimensionali di riferimento dell'esperienza umana (spazio e tempo), introducendo il concetto unico di dimensione spazio-temporale: secondo tale assunto anche la separazione e l'indipendenza dello spazio e del tempo risultano essere delle esclusive limitazioni imposte dalle nostre capacità percettive.

Osservando, infatti, il comportamento delle particelle elementari è risultato violabile un concetto cardine della interazione spazio-temporale e della comune esperienza ordinaria: il principio della "località", secondo cui ciò che accade in un luogo non è in grado di influire su quello che accade in un altro luogo distante e non collegato.

Ciò significa che a livello quantistico particelle inizialmente correlate che si separano nello spazio mantengono una comunicazione reciproca, permanente ed istantanea, trasmettendo ed elaborando informazioni come se fossero una unica entità.

Alla luce di queste osservazioni, l'immagine della realtà circostante che ne risulta è quella di un universo che nella sua essenza non esiste in maniera deterministica ma come probabilità o potenzialità.

Inoltre, modificando i punti di osservazione, l'universo osservato cambia non solo il suo aspetto ma anche le leggi che lo regolano e la sua intrinseca natura.

L'universo si delinea quindi come un sistema di informazioni aspecifiche che assumono realtà e consistenza propria solamente una volta che vengano selezionate ed elaborate.

Tale processo selettivo che elabora un dato percettivo fra tutti quelli possibili, non può prescindere da un osservatore e quindi da una coscienza e da un determinato sistema cognitivo che fa da riferimento.

L'osservatore diventa perciò il centro all'interno di un universo di infinite fluttuazioni ed informazioni e la costruzione della realtà diviene un evento partecipativo.

Tutti i fenomeni osservabili diventano funzione dello stato determinato del sistema cognitivo che li elabora, e sono privi di una propria natura oggettiva: non è possibile separare l'universo conosciuto dal tipo di informazione ricevuta e pertanto nessun fenomeno può definirsi tale, finchè non venga osservato.

Secondo la fisica quantistica è pertanto ontologicamente riconoscibile l'esistenza di molti piani di realtà o realtà parallele: tra questi mondi paralleli una determinata realtà viene selezionata e diventa oggettivata ed ordinaria quando una coscienza seleziona e percepisce un solo determinato livello di informazioni disponibili, ma anche tutte gli altri stati di realtà rimangono potenzialmente esistenti ed esplorabili.

Le implicazioni filosofiche e metafisiche degli assunti quantistici appaiono correlabili alle asserzioni e alle esperienze degli stati non ordinari di coscienza.

Alla luce di queste osservazioni l'esperienza psichedelica può rappresentarsi come un fenomeno di "quantizzazione" della percezione del mondo, nel senso di una esperienza percettiva su altri stati quantici o livelli di realtà paralleli, coesistenti con i livelli abituali della percezione ordinaria.

L'universo viene a caratterizzarsi non come materia in movimento, ma come informazione da elaborare all'interno di un processo dinamico, continuo ed evolutivo, che risulta nuovo in ogni momento ed attualizzabile e presente solo nel "qui ed ora".

Gli osservatori diventano partecipativi e co-creano il mondo che osservano secondo le loro modalità percettive e cognitive e l'individuo acquisisce perciò un potenziale ruolo creativo che risulta determinante nella costruzione della realtà.

L'io che percepisce e la realtà esterna sono parti interdipendenti ed interconnesse di uno stesso tutto e la distinzione tra soggetto ed oggetto diviene arbitraria.

Ed in definitiva ciò che appare contraddistinguere la costruzione della realtà ordinaria da una rappresentazione di realtà non ordinarie è costituito esclusivamente dalla quantità e qualità di informazioni elaborate e selezionate dal sistema cognitivo di riferimento tra tutte quelle infinitamente disponibili.

A voler trovare connessioni se ne trovano sempre, dappertutto e fra tutto,
il mondo esplode in un vortice di parentele e tutto rimanda a tutto, tutto spiega tutto,
qualsiasi dato diventa importante se connesso ad un altro.
La connessione cambia prospettiva,
induce a pensare che ogni parola non abbia il senso che appare,
ma ci parli di un segreto.

U. Eco

PSICHIATRIA E PSICOLOGIA

L'evoluzione della psichiatria, delle neuroscienze e della psicologia umanistica presenta per alcuni versi le stesse caratteristiche dell'evoluzione della fisica moderna: tutte condividono infatti i presupposti comuni nei fondamenti positivisti ed oggettivanti dell'approccio scientifico.

Cosi come si è sviluppata negli ultimi decenni una fisica del profondo, anche in campo umanistico la psicologia del profondo ha rappresentato una rivoluzione nella comprensione del funzionamento mentale umano.

Tuttavia l'ambito di pertinenza della psicologia e della psichiatria clinica rimane prevalentemente orientato e comprensivo di un singolo livello di espressione della mente umana, ovvero dell'ordinario stato di coscienza.

Ha prevalso un atteggiamento prevalentemente medicalizzante e patologizzante delle espressioni non ordinarie della coscienza, con profonde limitazioni delle attuali definizioni concettuali e categoriali di tutte le manifestazioni fenomenologiche, soggettive ed introspettive dei livelli più profondi della coscienza umana.

In realtà, a partire dagli anni '40 dopo la sintesi chimiche delle prime molecole psichedeliche e la disponibilità delle stesse per sperimentazioni cliniche controllate, il primo fertile ambito di ricerca investito è stato proprio quello della psichiatria.

Negli anni '50-60 l'uso degli psichedelici ha rappresentato per gli psichiatri dell'epoca uno dei principali interessi sia in ambito clinico che nel terreno delle esplorazioni conoscitive della coscienza umana, con risultati incoraggianti anche sotto il profilo terapeutico.

Eppure non vi è traccia nei corsi di formazioni specialistici in psichiatria dei risultati e dei dati osservativi provenienti dall'utilizzo di questi profondi amplificatori della coscienza.

Conseguentemente all'ondata proibizionistica degli anni '70 e all'interruzione di ogni ambito di ricerca e sperimentazione con gli psichedelici, appare essere avvenuto a livello culturale un radicale meccanismo di diniego e negazione di un rilevante ed ampio ambito della ricerca sulla coscienza umana.

Non si è comunque mai arrestata la ricerca personale e l'autosperimentazione di una sempre crescente popolazione di "psiconauti", così come negli ultimi anni ha ripreso vigore anche in ambito scientifico l'interesse verso il potenziale terapeutico

degli psichedelici, con il rifiorire di sperimentazioni cliniche controllate e regolamentate.

Storicamente si deve alla psicoanalisi il merito di aver intuito l'importanza del ruolo dei fattori extracoscienti anche nella comune esperienza ordinaria, con le formulazioni e l'approfondimento nell'inconscio personale.

Più specificatamente le evoluzioni junghiane della psicoanalisi hanno poi introdotto ed ampliato il concetto personale dell'inconscio verso un ambito interumano allargato e condiviso (inconscio collettivo ed organizzatori archetipici), sottolineando l'importanza del linguaggio e del ruolo rappresentativo svolto dai simboli e dai miti nell'esperienza umana.

Tuttavia le formulazioni psicoanalitiche presentano delle limitazioni costitutive fondanti che ne limitano le applicazioni in quegli ambiti della coscienza rilevati dagli stati non ordinari.

Il presupposto teorico fondante della psicoanalisi, che limita la natura umana ad un ruolo di vittima passiva dei propri impulsi e conflitti inconsci dati per natura e costitutivi, contrasta alla base con le valenze transpersonali dei livelli più profondi della coscienza, testimoni dell'espressione rivelatoria ed illuminante della essenza naturale umana.

La mole di esperienze cliniche, culturali, filosofiche ed antropologiche provenienti dalle esplorazioni di stati non ordinari di coscienza anche attraverso sostanze psichedeliche è confluito in un filone della psicologia, denominato Psicologia Transpersonale, che rappresenta un superamento dei limiti insiti nella psicodinamica classica.

Una comprensione dei livelli transpersonali della psicologia restituisce dignità e valore non solo alle espressioni psicopatologiche ma anche a tutte le esperienze di picco e di manifestazione dei livelli più profondi della coscienza.

Il fondamento della psicologia transpersonale risiede in una definizione della reale natura umana come collegata al divino e

dall'interpretazione che ne consegue della psicopatologia come di un allontanamento da questa propria essenza profonda.

La patologia, come disagio psichico in tutte le sue manifestazioni, costituisce pertanto una alienazione dalla nostra più profonda e benigna natura ed origine.

Il riconoscimento e la riappropriazione di questa essenza, attraverso esperienze non ordinarie di coscienza e transpersonali, può avere perciò profondi effetti curativi e terapeutici.

A differenza della psicanalisi classica, la visione transpersonale della esperienza mentale umana ne sottolinea gli aspetti funzionali positivi : nelle giuste condizioni vi è una profonda capacità della coscienza umana auto-organizzante, auto-curativa e tendente alla coesione, alla consapevolezza e alla trascendenza.

Nella pratica psichiatrica quotidiana è esperienza comune e condivisa la presenza di espressioni ed elementi di stati alterati di coscienza, sotto forma di sintomi psicopatologici, in particolare nello spettro dei disturbi psicotici.

Alcune esperienze psicotiche, considerate in una fenomenologica analisi del vissuto, presentano strette similitudini con le esperienze vissute durante stati non ordinari di coscienza mediati da psichedelici.

Alle prime esperienze sperimentali con le sostanze psichedeliche era stata propria attribuita questa funzione "psicotomimetica", sottolineandone la capacità conoscitiva di permettere l'accesso ai vissuti del paziente psicotico.

L'analogia è riferibile a tutto quel continuo di sintomi definiti dalla psicopatologia come perdita dei confini dell'io (esperienze di passività ed influenzamento esterno, furto ed inserzione del pensiero, esperienze di fusionalità con persone, gruppi o elementi naturali, esperienze estatiche), alterazioni del contenuto del pensiero (esperienze deliranti mistiche o religiose, deliri di onnipotenza), modificazioni dell'orientamento spazio-temporale (contrazione o allungamento della percezione temporale soggettiva, esperienze di superamento dei limiti psico-corporei

spaziali), esperienze percettive anomale (allucinazioni uditive o dispercezioni visive), intuizioni deliranti (attribuzione di senso apofaniche e di significati rivelatori alle esperienze percettive abituali).

Anche da un punto di vista descrittivo la destrutturazione dell'io in termini di egoità (perdita dei confini del sé psichico) e meità (perdita del senso di appartenenza dei propri contnuti intrapsichici) è l'elemento fenomenologico caratterizzante sia dei disturbi psicotici che delle esperienze a carattere transpersonale.

L'irruzione psichica nel vissuto soggettivo di alterazione del comune senso di familiarità con l'ambiente esterno, di allentamento dei significati della comune evidenza naturale, di espansione dei significati del percepito nonché sentimenti di diffusione dell'identità personale ed interconnessione universale, tipico delle culture con pensiero magico-spirituale e delle esperienze psichedeliche, viene a rappresentarsi nella nostra cultura come caratteristico di stati d'animo pre-psicopatologici.

É noto in psicopatologia come la dilatazione degli orizzonti di significato delle percezioni costituisca il preludio a tutte quelle costruzioni deliranti che nascono proprio come patologico tentativo difensivo di ricostruzione di senso e di ordine rispetto ad un mutamento di realtà,vissuto in maniera psicologicamente drammatica e spaventosa.

In tutte queste condizioni si assiste ad una irruzione di alterazioni dell'ordinario stato di coscienza, che assumono le caratteristiche del perturbato, dell'inaspettato, dell'improvviso e del non desiderato.

Trattandosi di fenomeni con connotazioni imprevedibili e spesso individualmente incomprensibili, la cui espressione a livello sociale genera meccanismi di risposta di isolamento ed emarginazione, e la cui spiegazione antropologica e culturale nei paesi occidentali è connotata soprattutto da un pregiudizio medicalizzante, si assiste ad una inclusione complessiva di tutte

queste esperienze nell'ambito di pertinenza delle cure psichiatriche.

Le psicosi possono rappresentare, quindi, una possibilità di accesso alle dimensioni non ordinarie della coscienza, ad altre dimensioni costitutive dell'essere e ad altre realtà psichiche, filtrate dai nostri consensuali organizzatori culturali di spiegazione e categorizzazione ed elaborate all'interno di una psicologia comprensiva di un singolo stato di coscienza.

Le stesse esperienze in contesti socio-culturali non occidentalizzati, in cui persistono radici magico/religiose e spirituali tradizionalmente correlate agli stati non ordinari di coscienza, appaiono assumere connotazione di crisi psicospirituali, cioè di esperienze con una valenza individualmente significativa e potenzialmente evolutiva nel contesto di una adeguata integrazione all'interno della società.

Non è casuale in tal senso il riscontro degli studi epidemiologici che evidenziano come il tasso di prevalenza ed incidenza dei disturbi psicotici risulti notevolmente superiore nei paesi occidentali rispetto ai paesi in via di sviluppo.

E non può sfuggire all'osservazione clinica la coesistenza e la correlazione di queste espressioni di stati altri di coscienza con manifestazioni appartenenti ai più alti valori della mente umana, rappresentati in particolare dalla creatività artistica: è comunemente e storicamente condiviso il rapporto tra genio artistico e psicopatologia.

Inoltre è universalmente riconosciuto il fatto che alcuni meccanismi propri di un funzionamento mentale non ordinario (quali l'intuizione apofanica ed il processo paranoico), svolgono un ruolo determinante nella formulazione delle scoperte scientifiche e delle invenzioni tecnologiche nella nostra società.

Una seconda applicazione delle sperimentazioni con psichedelici ha infatti riguardato proprio l'ambito della implementazione della creatività artistica e del problem-solving progettuale e funzionale (risoluzione di problematiche di

progettazione tecnica e tecnologica) per mezzo di induzione di stati non ordinari di coscienza.

A livello clinico si assiste inoltre ad un altro fenomeno diffuso e consistente: l'esemplificazione dei limiti e degli eccessi dei nostri abituali meccanismi e sistemi di pensiero razionali della mente ordinaria.

Mi riferisco particolarmente alle rigide e rimuginative dinamiche intrapsichiche dei disturbi non psicotici (depressioni e disturbi d'ansia), a quella "fatica di essere se stessi" tipica delle psicopatologie odierne e a quel primitivo bisogno di alterità che prende le vie del poliabuso indiscriminato di sostanze.

In tutte queste condizioni si assiste proprio ad una carenza e una privazione di accesso a quei valori espressivi, coesivi ed intimi dell'identità personale e del gruppo sociale, appartenenti ad un rimosso collettivo e transpersonale.

Il terzo e fertile campo di ricerca dell'utilizzo di psichedelici, confermato da recenti studi clinici controllati, è stato infatti l'ambito clinico in contesti psicoterapeutici di soggetti con patologie psichiatriche e problemi di dipendenza da sostanze.

In ambito psicoterapeutico l'utilizzo di sostanze psichedeliche trova il suo fondamento sia nella capacità di esprimere profonde potenzialità catartiche ed abreative, sia nel favorire un rapido e diretto accesso ai contenuti inconsci e rimossi, attraverso il superamento delle difese psicologiche.

Finchè io sono questo o quello, non sono e non ho tutte le cose.
Distaccati, in modo da non essere o avere questo o quello,
e così sarai ovunque.
E anche, se non sei questo o quello, sei tutte le cose.

M. Eckhart

MISTICA E RELIGIONE

L'esperienza psichedelica nasce come ricerca personale e come esplorazione degli stati di coscienza, ma si può evolvere fino a divenire ricerca mistica e religiosa, giungendo a conclusioni analoghe a quelle delle tradizioni mistiche orientali ed occidentali.

La mistica e la ricerca sulla coscienza condividono tra loro anche presupposti e radici comuni, che risiedono nell'importanza attribuita al ruolo esperienziale diretto svolto dalla ricerca del singolo, nel superamento di qualsiasi definizione fideistica e dogmatica delle istituzioni religiose o scientifiche, nell'utilizzo di linguaggi espressivi analogici.

Il fine esplicito condiviso da entrambi è espresso dalla necessità di andare oltre la coscienza ordinaria e le modalità di funzionamento logico della mente umana, al fine di ottenere quel superamento dell'io individuale che costituisce una tappa fondamentale nell'avvicinamento all'essenza divina.

E come vedremo l'intuizione mistica e l'esperienza psichedelica condividono anche il raggiungimento di una rappresentazione della realtà che risulta analoga alla descrizione che la fisica quantistica fa del mondo materiale.

Tutte le tradizioni contemplative hanno infatti una rappresentazione del reale che si esprime in termini de-costruttivisti, a-metafisici, non dualistici e filosoficamente orientati al monismo.

Viene sottolineato il ruolo principale svolto da quel tipo di esperienza del sopracosciente e del transpersonale che esprime a fondamento dell'esistenza il concetto di un tutto interrelato, di unità, di un “uno” che è illimitato, infinito, indivisibile ed indescrivibile (se non nel senso della negazione, di ciò che non è e non può essere).

Il noumeno costituisce l'origine fondante di ogni esperienza di coscienza umana e non umana, e si manifesta al di là dei concetti di conoscente, conosciuto ed atto del conoscere ed oltre i limiti ordinari di spazio e tempo.

La molteplicità delle forme e delle apparenze, nella loro costitutiva e reciproca interrelazione, si esprime esclusivamente come fenomeno di manifestazione e percezione del noumeno (o assoluto).

La ricerca spirituale è perciò esplorazione personale, intima, distacco dagli attaccamenti alla manifestazione oggettiva, esplorazione dell'anima, viaggio nella coscienza, superamento della dualità, raggiungimento del numinoso, dell'unità, dell'assoluto.

Quando la percezione dell'assoluto diventa consapevolezza di infinito, increato, immutabile, mai nato e perciò eterno, ciò da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna, e quando questa consapevolezza si identifica con il divino, allora l'esplorazione della coscienza diviene esperienza mistica.

L'appartenenza della coscienza a questo principio ultimo, rende la essenza umana nella sua profonda natura indistinguibile dal divino: tale verità rappresenta l'apice dell'esperienza di picco della coscienza, l'illuminazione e la rivelazione definitiva, la conoscenza e la verità ultima.

In tale processo di ricerca un ruolo determinante è svolto dall'esperienza transpersonale: l'espressione della coscienza, al di fuori dei vincoli psichici e corporei e delle abituali limitazioni spazio-temporali, supera e relativizza il concetto di egoità (senso dell'io corporeo e psichico) e di meità (mio, appartenenza a me) e permette l'accesso esperienziale ad un'unità dell'essere e ad una consapevolezza assoluta, privata dei caratteri del personale ed individuale.

Oltre tutti i contenuti mentali, al di là di ogni manifestazione percettiva, superate tutte le forme e le apparenze della coscienza, si può approdare a quello stato di coscienza primordiale di pura consapevolezza, vacuità e luminosità, vuoto e substrato fondamentale di tutti gli esseri, origine e termine della vita.

Ritirata in sé stesso, svuotata da ogni impressione e senso del mio, completa percezione del sé e di tutto senza un io, liberata

dalla distinzione soggetto-oggetto e conoscente-conosciuto-conoscere, senza modo, senza forma, né questo né quello, la coscienza diventa una, l'Uno.

La coscienza divenuta così intima al divino, libera dal divenire, dal mondo materiale, esistente oltre le limitazioni spazio-temporali e corporee e perciò privata del terrore dalla morte e della fine materiale, diventa perciò esperienza di una coscienza cosmica infinita ed immortale.

In tale ricerca l'esistenza umana acquisisce un ruolo primario nelle funzioni di mediazione con le dimensioni del divino e nella possibilità di poter raggiungere, esprimere e rappresentare una consapevolezza profonda sulla natura, sulla origine propria e sul senso della vita: il principio creativo cosmico che nell'esperienza della coscienza umana conosce sé stesso.

In questo viaggio la ricerca psichedelica, allora, fa sue proprie le caratteristiche sia della mistica della natura che della mistica dell'anima.

Nella amplificazione ed espansione delle percezioni che raggiungono l'espressione dell'appartenenza ed interrelazione di tutto il creato, nella fusionalità del rapporto con il microcosmo organico ed inorganico, nell'espressione dei sentimenti oceanici dell'unità trascendente ad origine dell'esistente, si esprime in una mistica a carattere naturale.

Nel superamento del mondo oggettuale, del sé, del soprasensibile e del percepibile e nel raggiungimento nell'essenza dell'anima del vuoto originario, atemporale ed infinito, espressivo del divino e caratterizzato dalla pura consapevolezza, si concretizza la ricerca della mistica dell'anima.

Avere una esperienza di tipo mistico non significa, comunque, trasformare la propria vita in una esistenza mistica o religiosa.

Ma ad una valorizzazione della componente spirituale della vita consegue direttamente una relativizzazione ed un ridimensionamento degli aspetti materiali e materialistici dell'esistenza, con spostamento sulla priorità dei valori etici di

condivisione, comprensione, uguaglianza ed empatia umana e cosmica.

Una validazione ai contenuti dell'esperienza psichedelica proviene soprattutto dalle culture e dalle tradizioni religiose orientali, che da millenni attraverso esplorazioni sistematiche del profondo tramite le tecniche meditative hanno costruito una cosmogonia ed una cartografia della coscienza umana, giungendo a conclusioni analoghe sul ruolo della coscienza, sull'esistenza umana, sulla costruzione della realtà fisica e sulla esperienza del mondo materiale.

Le matrici comuni della mistica e della psichedelia si riconnettono a quelle asserzioni della filosofia perenne, che vedono una realtà divina sopracosciente e soprasensibile a fondamento delle realtà ordinaria e definiscono l'esperienza religiosa primaria o mistica come base della spiritualità e fondamento di tutti i credi religiosi.

Un'ultima suggestione che rappresenta un ulteriore apparente elemento di continuità tra ricerca psichedelica ed esperienze religiosa primaria: esiste una certa correlazione cromatica, estetica e percettiva tra i motivi decorativi, caleidoscopici e floreali delle architetture religiose e dei luoghi di culto (rosoni, vetrate, motivi decorativi) ed i fenomeni ottici geometrici propri delle visioni psichedeliche...

Ma poi non vi fu nulla di meglio di quei misteri, dai quali, venuti fuori da vita rozza ed inumana, siamo stati educati e addolciti alla civiltà, e, quindi si chiamano iniziazioni, perché abbiamo conosciuto i princìpi della vita nella loro vera essenza; e non soltanto abbiamo appreso il modo di vivere con gioia, ma anche quello di morire con una speranza migliore.

Cicerone

CULTURA E SOCIETA'

La società e la cultura occidentale possono definirsi strutturalmente monodimensionali o monofasiche, ovvero principalmente orientate nei propri assunti al riconoscimento del solo livello di coscienza ordinario come costitutivo e basilare dell'esperienza della realtà.

Ne consegue una modalità rappresentativa del reale che è strutturalmente dualistica, orientata all'interazione soggetto/oggetto e conoscente/conosciuto/atto del conoscere.

La maggior parte delle culture non occidentali hanno invece una struttura polifasica o polidimensionale, la cui comprensione della realtà riconosce il ruolo di diversi stati di coscienza.

In tali culture all'esperienza nel mondo del non ordinario viene riconosciuto un ruolo iniziatico e conoscitivo determinante nelle principali tappe evolutive e di transizione della vita dell'uomo, attraverso la sacralità del rito e le tecniche di modificazione della coscienza.

L'uomo, fin dalle origini di una coscienza riflessiva, ha vissuto in costante relazione e connessione con il divino, con l'ineffabile, con l'invisibile; la progressiva focalizzazione della coscienza su aspetti razionali, pratici ed utilitaristici ha risposto alle necessità di adattamento ad un ambiente esterno mutevole ed incostante e ad un altro da sé imprevedibile.

Perdendo nella sua evoluzione aspetti di una coscienza espansa, ha però acquisito dei metodi e delle tecniche utili ad accedere in determinate situazioni a quei contenuti originari attraverso gli stati non ordinari di coscienza.

Ne risulta una universalità delle esperienze e delle tecniche di alterazione della coscienza e dei culti magico/spirituali/religiosi a queste esperienze correlate.

Tale retaggio culturale ci appartiene ed è dentro di noi: si è persa la possibilità, ma non le potenzialità di accesso al non ordinario.

In tutta la storia umana è perciò rilevabile un bisogno ancestrale di alterazione della coscienza, sia per motivi edonistici che come ricerca di trascendenza e superamento delle limitazioni del proprio sé.

Anche le origini della nostra società occidentale, rintracciabili nella cultura greca, riservavano un ruolo specifico alle realtà spirituali e alle esplorazioni della coscienza per mezzo di riti che prevedevano un accesso a conoscenze ed intuizioni sull'ordine profondo della realtà (misteri eleusini).

Attualmente la nostra cultura non nega in assoluto l'esistenza di realtà non esperibili in condizioni ordinarie, ma ne relativizza il dominio nel contesto della mitologia, della religione, del simbolismo esoterico, della magia e della parapsicologia.

Il mondo moderno è un mondo materiale, pragmatico, razionale, riflessivo e soprattutto desacralizzato e despiritualizzato, privato delle sue radici pre-razionali.

E' possibile perciò affermare che lo stato del mondo in cui viviamo riflette la nostra condizione mentale: i problemi del mondo sono proiezioni su scala collettiva delle difficoltà della nostra complessiva situazione psichica individuale.

Il bisogno di trascendenza delle limitazioni imposte dal sé individuale prende attualmente le mosse dello sviluppo tecnologico e di una esigenza mascherata nella ipercomunicazione: Internet ed i social network possono rappresentare il superamento dei limiti individuali ed un modello moderno di comunità, condivisione, unità ed interconnessione; le applicazioni dei computer sono l'espressione di una ricerca di "espansione" delle potenzialità di base delle macchine.

Un' altra rappresentazione del bisogno di superamento della realtà concettuale è il diffuso e patologico poliutilizzo di sostanze inebrianti, che viene a rappresentare una modalità distorta di ricerca di fondamenti spirituali e fuga da una realtà vissuta come eccessivamente materiale, soprattutto nelle categorie giovanili che non si identificano con i valori materialistici della società.

La ricerca sulla coscienza rappresenta allora un ponte tra questi i due livelli organizzativi ed interpretativi della realtà, tra la visione monofasica e quella polifasica.

In una struttura culturale che privilegia il pensiero riflessivo e razionale, l'accesso ai multipli stati di coscienza permette la riacquisizione di tutti i contenuti evolutivi della coscienza umana e di tutte le dimensioni della vita dell'uomo: la disposizione istintuale, lo stato analogico ed intuitivo, i contenuti mitici, simbolici e creativi, le esperienze religiose primarie.

L'adeguata integrazione di questi contenuti costituisce l'aspetto fondamentale per la costituzione e la formazione di una coscienza che inglobi tutti gli elementi multidimensionali, che funzioni su livelli razionali e pre-razionali, che consideri valori materiali e spirituali, una coscienza che perciò possa definirsi "integrale".

L'esperienza psichedelica può rappresentare allora il luogo di incontro tra sacro e profano, tra realtà immanente e trascendente, tra modo di stare nella realtà e fuggire dalla realtà.

Solo nella temporalità effimera e gratuita, nella rottura radicale, nell'entrare nel mondo della libertà, del sogno e della follia, può determinarsi il decondizionamento dagli ordinari riferimenti e la riappropriazione di un senso trascendente dell'esistenza umana.

La trascendenza ed il superamento del sé costituiscono infatti la base fondante dei valori umanitari ed ecologici in funzione di un ridimensionamento delle brame egoiche (fama, denaro, potere, successo).

Il modello organizzativo e dimensionale di riferimento non può che essere quello delle società a struttura culturale multi-fasica, attraverso il riconoscimento del valore del ruolo esperienziale diretto e della ricerca individuale e per mezzo di una riscoperta del valore della iniziazione, della ritualità e del rito di passaggio.

La religione nei suoi simboli e nei suoi dogmi istituiti risulta insoddisfacente nella ricerca delle fondamenta ontologiche della realtà se non considerata nei suoi aspetti profondi di intuizione

diretta della natura delle cose che sottendono l'esperienza quotidiana di sé, del mondo e delle relazioni con gli altri.

L'uomo che ritorna dalla breccia nel muro non sarà mai lo stesso dell'uomo che era andato:
sarà più saggio ma meno presuntuoso, più felice ma meno soddisfatto di sé,
più umile nel riconoscere la sua ignoranza,
eppure meglio attrezzato per capire il rapporto tra parole e cose,
tra ragionamento sistematico e mistero insondabile che egli cerca, sempre invano, di conoscere.

A.Huxley

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

E' compito arduo cercare di trarre delle conclusioni riguardo un argomento così complesso, dalle implicazioni e ripercussioni cosi' ampie e relativamente a delle osservazioni che non possono definirsi definitive.

Cercherò di illustrare brevemente ciò che la ricerca sulla coscienza ed in particolare l'esperienza psichedelica ha per me rappresentato negli ultimi anni, nella consapevolezza che queste stesse osservazioni hanno il carattere della provvisorietà.

Devo dire che l'esperienza non ha mai rappresentato una meta o un fine in sé stessa, bensì si è definita fin dall'inizio come mezzo di sperimentazione e ricerca interiore sulla coscienza, come strumento di esplorazione del sé e di ampliamento delle funzioni psichiche.

Il percorso intrapreso ha messo immediatamente in luce la sua qualità noetica e non edonistica: non è una ricerca che può essere

fatta per gioco o per piacere e gli aspetti ed i contenuti messi in gioco richiedono rispetto e riverenza.

Le emozioni in atto prevedono anche un confronto con drammatici sentimenti di paura, a cui bisogna prepararsi adeguatamente, ma il cui superamento rappresenta un arricchimento evolutivo personale: la paura dell'emersione del rimosso e dei contenuti sommersi della psiche, il terrore della morte fisica e psichica, il timore del confronto con il sacro ed il "mysterium tremendum et fascinans" dell'esistenza.

Dopo esperienze di questo tipo, in qualche modo, non si può più essere la stessa persona che si era prima: l'esperienza di per sé è un fatto transitorio, ma anche dopo che è terminata la memoria di essa è in grado di esercitare profonde ripercussioni sulla mente e su tutto lo psichismo.

Esiste pertanto un valore ontologico dell'esperienza in sé stessa e dei valori aggiuntivi ad essa correlati che fanno seguito ad un adeguato processo di integrazione all'interno della quotidiana visione del mondo.

Dopo alcune esperienze psichedeliche ero spesso portato a domandarmi: e adesso? e quindi?.. Inizialmente pensavo che bastasse riuscire ad andare oltre le barriere, riuscire ad essere "là" per aver raggiunto gli obiettivi.

Invece mi sono reso conto che essere stato lì non è sufficiente e che pertanto le questioni che andavano poste erano altre: una volta oltrepassato il muro, aperto le barriere, come tornare di qua? Come fare in modo che queste esperienze non rappresentino una ulteriore illusione nell'illusione, nell'infinito gioco delle apparenze e della molteplicità?

Da qui la costante ricerca di un ruolo evolutivo dell'esperienza attraverso un lavoro di rielaborazione, di integrazione, autoesplorazione e messa in discussione personale e culturale.

Lo sforzo andava quindi indirizzato nel rendere durevoli i benefici degli stati transitori non ordinari di coscienza, fare "plateu" delle esperienze di picco, ricondurre nei tratti personali

le emozioni delle illuminazioni epifaniche, rendere esplicito e ricondurre su un piano logico-causale le impressioni e le intuizioni di tipo analogico.

Tutto ciò non significa voler offrire punti di vista o stili di vita migliori, bensì fornire una maggior completezza riguardo alle conoscenze sull'esistenza umana e offrire punti di osservazione altri e diversi sulla realtà.

In tal senso una mappa per una adeguata integrazione mi è stata fornita da quelle culture tradizionali polifasiche che hanno utilizzato ed utilizzano le modificazioni e le esplorazioni della coscienza in contesti sacramentali, iniziatori e religiosi e che hanno fatto delle psicotecnologie le basi fondanti della loro organizzazione (le culture orientali in particolare).

Tutto ciò ha richiesto in prima istanza l'acquisizione di un assunto fondamentale rivoluzionario per il mio modo precedente di pensare: cioè che esiste una realtà più ampia di quella comunemente condivisa e di quella che crediamo esistere, che risulta accessibile con vari mezzi e strumenti.

In secondo luogo ciò ha comportato una relativizzazione ed un ridimensionamento degli aspetti razionali del mio pensiero, secondo cui può esistere solo ciò che siamo in grado di vedere e percepire e secondo i quali esiste una netta suddivisione e separazione degli opposti.

Voglio sottolineare il ruolo e l'effetto di decondizionamento dell'esperienza psichedelica: cioè la capacità di rompere gli schemi abitudinari di ordine e costruzione della realtà e creare uno spazio di osservazione delle nostre abituali ed implicite modalità di funzionamento mentale ordinario.

Questo effetto di decondizionamento è simile per caratteristiche all'effetto di un viaggio in paesi e culture diversi dalla nostra, con un allontanamento prolungato dai propri impegni e abitudini quotidiane.

In questo spazio mentale di osservazione è risultato evidente come e quanto le funzioni psichiche siano varie e variabili, condizionate, apprese ed evolutive.

Dopo l'esperienza è stato possibile vedere da osservatore esterno come tali funzioni si rimettono in atto e rimodellano l'esperienza del mondo abituale.

Centrale è stato il verificare come la ricostruzione della realtà è una funzione di istanze principalmente orientate al controllo, all'ordine e all'organizzazione dei dati sensoriali provenienti dall'ambiente esterno, nell'ottica di fornire una mappa della realtà comprensibile, integra, coerente, coesa e condivisibile.

Un ulteriore stimolo alla ricerca di comprensioni più profonde della vita umana è venuto anche dalla necessità di gestire il disagio conseguente proprio al ricostituirsi di questi fattori e condizionamenti abitudinari, che tendono a riprendere il sopravvento nella costruzione ordinaria della realtà anche dopo le esperienze transpersonali più profonde.

La propensione ai nostri condizionamenti abituali è infatti così pervasiva che anche le illuminazioni estatiche e visionarie più grandi possono non produrre alcun cambiamento: di qui la indispensabilità di una sistematica ricerca interiore spirituale al fine di assimilare i contenuti esperienziali ed accomodare le attitudini mentali.

La trascendenza dei costrutti mentali ordinari mi ha permesso di sperimentare stati di coscienza privati della principale funzione coesiva ed integrativa della mente: ovvero osservare la de-costruzione del mio senso di sè individuale, separato ed impermanente.

Osservare la disgregazione della propria identità personale è probabilmente il momento più difficile, pauroso e drammatico di una esperienza psichedelica; tuttavia ciò costituisce un passaggio obbligato e potenzialmente altamente evolutivo.

La perdita del sé è infatti esperita come assorbimento della coscienza individuale in qualcosa di più ampio, comprensivo, primordiale ed infinito.

Ed è proprio l'accesso ad una coscienza in grado di sopravvivere oltre l'abituale concetto di sé, oltre gli abituali riferimenti fisici e spazio-temporali, che ha ridimensionato le paure legate all'annullamento ed alla fine del sè, e pertanto mi ha permesso di relativizzare il timore della morte fisica e psichica.

Alla luce di ciò sono giunto ad una visione della morte fisica come un passaggio da una nota modalità di funzionamento dualistico (soggetto-oggetto) ad un ricongiungimento con un principio primordiale cosmico, che rappresenta l'origine e la fine di ogni processo di coscienza individuale.

La trascendenza del senso di un sé individuale mi ha inoltre permesso di alimentare la base di tutti quei valori sovrapersonali, umanitari ed ecologici e a ridurre il peso delle brame egoiche, degli egoismi personali e di una visione esclusivamente materialistica.

Il disvelamento degli abituali condizionamenti mi ha portato ad una comprensione più profonda delle basi spirituali dell'esistenza umana, nella consapevolezza che, nella nostra essenza, non siamo corpi che vivono esperienze spirituali ma siamo coscienza in grado di sperimentare una vita ed una esistenza materiale.

Nella consapevolezza dell'esistenza di altri modi di vivere ed esperire l'universo ed alla luce di una relativizzazione delle abituali rigidità concettuali proprie del pensiero razionale, la realtà mi è apparsa nella sua fluidità e ciclicità immanente.

E' subentrata perciò una spontanea fede ed un affidamento naturale nel ciclo cosmico e si è rivelata in tutta la sua chiarezza la fallibilità delle nostre aspettative di condizionare ed influire sugli eventi esterni, con un attitudine a vivere nel presente.

In una realtà in continua evoluzione e cambiamento, si è palesata il limite e l'inutilità del cercare di congelare e fissare

frammenti di vita che rischiano di imprigionare la nostra mente in reiterazioni e rimuginazioni razionali.

É emersa la capacità di percepire che, aldilà degli aspetti negativi della realtà ordinaria, c'è in essenza una profonda benevolenza, un imperturbabile ordine e senso alla base del ciclo cosmico.

Nella profonda percezione dell'interrelazione del creato, altri due aspetti hanno subito una profonda sensibilizzazione: un senso di comune appartenenza e di unità agli altri esseri viventi ed una riscoperta della natura in tutte le sue molteplici apparizioni, nel suo ruolo e nella sua bellezza.

Alla luce della mia esperienza ritengo che il vivere una esperienza religiosa o spirituale non corrisponde necessariamente ad una vita illuminata: l'esperienza può avere un ruolo spirituale se adeguatamente utilizzata ed integrata in una più ampia visione della realtà.

Un'esperienza diretta con la natura delle cose è allora in grado di riportare in luce il privilegio che ci appartiene per la possibilità che abbiamo di arrivare all'essenza della realtà e riscoprire la suprema arte della vita: raggiungere quella consapevolezza dell'assoluto presente nel relativo, dell'infinito nel finito, dell'eterno nel tempo e dell'universale (il macrocosmo) nell'interiore (microcosmo).

Penso che il senso della nostra esistenza umana sia orientato più a comprendere che a spiegare ed ho potuto percepire la sacralità della nostra funzione umana nel ruolo di co-creatori dell'esistenza e partecipi della coscienza cosmica divina.

Soggettivamente le intuizioni e le successivi rielaborazioni hanno determinato uno spostamento di attenzione su altri valori e bisogni primari: la ricerca del legame con il trascendente ed il superamento della personale individualità hanno progressivamente assunto il senso della mia realizzazione personale.

Sono giunto alla consapevolezza che esiste dentro di noi una innata capacità a stati di consapevolezza assoluta, che necessitano solo degli adeguati stimoli e sollecitazioni per essere riattivati.

Ma ritengo anche che tale comprensione si può realizzare solamente su un piano esperienziale e non limitatamente intellettuale: in tal senso la ricerca psichedelica può rappresentare un passaggio da una comprensione razionale ad una esperienza primaria diretta della realtà.

Penso, al termine di questo cammino, di poter ora rispondere con maggiore certezza alle domande che mi ponevo nell'età giovanile.

La prima questione era relativa ai concetti di oggettività della realtà esistente di per sé e della realtà percepita da altri esseri viventi, non umani (gli insetti per es.).

Allo stato attuale ho raggiunto la convinzione che la realtà esiste potenzialmente in infiniti modi possibili quando non c'è un osservatore esterno: pertanto il mondo percepito da apparati cognitivi appartenenti ad agli altri esseri viventi è ontologicamente reale quanto il nostro.

La realtà umana, così come appare ai nostri sensi, continuerà ad esistere fin quando un sistema cognitivo con le nostre stesse caratteristiche sarà in grado di percepirla e di elaborarla.

L'altra questione che ponevo era relativa alle potenzialità inespresse della mente umana e alla possibilità di amplificare alcune di queste capacità.

L' idea che ho sviluppato è che ogni stato di coscienza ha la sua caratteristica attività cognitiva, un suo modo di processare le informazioni e di elaborare le percezioni e di integrare queste capacità in modalità distinte.

Gli stati di coscienza non ordinari sono funzionalmente favorevoli alla attivazione di tutte quelle capacità analogiche e non razionali della mente umana e ad un incremento degli aspetti soggettivi di accesso alla fantasia, alla astrazione, alla creatività,

alla simbolizzazione, al gusto artistico, alla sensibilità estetica ed agli aspetti spirituali dell'esistenza.

Volendo, in definitiva, cercare di esprimere un parere di merito e valore sulle esplorazioni della coscienza attraverso psichedelici, direi che tale ricerca non possa definirsi né assolutamente positiva né negativa, ma enormemente potenziale in ambito clinico-terapeutico, spirituale e conoscitivo quando condotta in contesti di set e setting adeguati.

Se da un lato le esperienze non ordinarie di coscienza esprimono un potenziale psichedelico, nel manifestare gli aspetti più profondi della mente, ed enteogenico, nel rivelare l'essenza divina profonda dell'uomo, per raggiungere queste mete bisogna essere pronti anche al manifestarsi di tutti i demoni personali interiori.

In conclusione, penso che gli spunti forniti più che offrire risposte e certezze pongono domande e questioni aperte.

Ritengo, pertanto, che le ricerche sulla coscienza e sul senso dell'esistenza umana non potranno mai essere esaustive e definirsi concluse; ma credo, anche, che se avessimo la assoluta certezza di dove andiamo e da dove veniamo, verrebbe meno il senso della ricerca interiore e della vita stessa.

ZIFAGONG & TARANTISMO

Piero Cucugliato
Medico agopuntore

INTRODUZIONE

Il *Qi Gong* (tecniche di gestione del *Qi*, del soffio, dei flussi dell'energia vitale) è un tesoro della cultura cinese.

Lo *Zifagong* (tecniche di liberazione del flusso spontaneo o *Qi Gong* spontaneo) è un tesoro nel *Qi Gong*.

Il Tarantismo (manifestazioni di movimento spontaneo in individui sofferenti e contesto relativo) è un tesoro della cultura salentina.

Lo scopo del presente lavoro è quello di proporre spunti di riflessione sul valore attuale che potrebbe avere l'esperienza del Tarantismo rivisitato alla luce della Medicina Tradizionale Cinese e del *Qi Gong* in particolare.

In effetti, mi piace pensare che le due esperienze, partendo da radici comuni, si siano evolute in forme diverse.

Ho detto "evolute", termine che può apparire improprio a descrivere un fenomeno che molti studiosi non hanno esitato a catalogare nell'ambito di una sottocultura contadina e ignorante (e, sicuramente, il contesto è quello!), ma che, io credo, rende bene la mia idea di una manifestazione psichica che, guidata da impulsi del profondo, è riuscita ad accompagnare ed a contenere per centinaia, ma, forse, migliaia di anni, la sofferenza umana, strutturando, a volte col favore della cultura dominante, altre volte contro, una forma organizzata e complessa di rituale altamente efficiente.

Il fatto che oggi il Tarantismo sia morto, non è segno della vittoria della cultura sull'ignoranza, ma, al contrario, della vittoria della presunzione di cultura sulla cultura vera, la quale non può che essere profonda e risiedere nel profondo ("Ciò che resta in noi dopo che abbiamo dimenticato tutto quello che avevamo imparato" diceva Salvemini della cultura [Salvemini]).

DEFINIZIONE

Tarantismo

Il Tarantismo è un fenomeno culturale di tipo coreutico-musicale documentato in tutta l'Italia meridionale a partire dal XIV sec. che nel Salento ha acquisito una connotazione specifica come rito di possessione, animistico, dove lo spirito di un animale, più spesso una tarantola, invadeva il corpo di una persona determinando una malattia, la terapia della quale era rappresentata dal caratteristico "ballo".

La terapia popolare prevedeva, nei resoconti più tipici e quando la causa non fosse evidente, una fase diagnostica, nella quale bisognava porre la diagnosi innanzitutto, quindi identificare con precisione la situazione ambientale dell'evento causale (più spesso lavoro nei campi), il tipo ed il colore dell'animale responsabile, e quanti più dettagli possibile.

Sulla scorta dei risultati dell'indagine anamnestica si poteva approntare il campo rituale dove non doveva mancare ogni sorta di oggetto indicativo della situazione scatenante (erbe di campo e\o aromatiche, acqua, corde, strisce colorate, scale, sedie e quant'altro). Da notare come, durante il rito, nessun organo di senso rimanesse sprovvisto di attenzione e adeguata stimolazione!!

Con l'appropriazione del rito da parte della cultura cattolica dominante, ebbe sempre maggior ruolo l'immagine ed il rapporto con San Paolo, ufficializzato a Galatina con la costruzione di una cappelletta all'uopo dedicata. Ma, mentre lo spirito della taranta mordeva le carni dall'interno, il Santo rimaneva sempre all'esterno

con il solo ruolo di giudice che eroga la pena ("Dimmi San Paolo, non basta quanto ho ballato adesso?!") e si prendeva insulti, parolacce e qualche pugno dai malcapitati.

Il "ballo", che si protraeva per ore e si poteva rinnovare per diversi giorni consecutivi, anche con cadenze annuali, consisteva in movimenti più o meno liberi e più o meno condizionati culturalmente, più o meno rapidi e più o meno ritmici, più bruschi o più morbidi, in piedi o a terra, a sfondo erotico, provocatorio, rabbioso, triste, silenzioso o con grida, lamenti, canti ed esitavano in una fase di rilassamento, se non di sfinimento.

Nei casi più paradigmatici, la tarantata, dopo una lotta con l'immagine\spirito della tarantola, la schiacciava risolvendo definitivamente il problema; altre volte, non solo la tarantola rinnovava la sua presenza annualmente nella ricorrenza del primo episodio o del giorno della festa di San Paolo, ma si riproduceva nel corpo della vittima protraendo ed amplificandone la sofferenza.

Zifagong 自发功

Lo Zifagong è una tra le tante metodiche di allenamento psico-fisico del *Qi Gong* cinese.

È caratterizzato dalla liberazione del movimento sotto la supervisione della coscienza.

Nel corso dei secoli è stato utilizzato per varie finalità, tra le altre quelle marziali, terapeutiche ed anche spirituali.

È poco praticato in Cina ed è difficile trovare dei bravi Maestri che possiedano una buona competenza didattica e sappiano insegnarlo con la necessaria perizia e prudenza. Questo perché le caratteristiche stesse dello *Zifagong* e le sue potenzialità ne fanno uno strumento particolarmente prezioso nelle diverse discipline, così che il suo insegnamento è stato trasmesso, nei secoli, in forma esoterica.

"Quando si parla di movimento spontaneo del *Qigong*, ci si riferisce a un movimento che si manifesta come pura espressione del *Qi* prodotto all'interno del corpo, senza alcun intervento della volontà […].

Il corpo può muoversi nei modi più svariati: dondolare, ruotare, saltare, muoversi vivacemente, scuotersi, battere le mani, e così via. In alcuni individui il movimento è regolare e ritmico, […] in altri individui il movimento è disordinato e scoordinato, completamente senza regola. […] a volte il movimento si manifesta come esercizio libero, altre volte assume la forma di un esercizio di *Taiji* o di *Wushu*, altre ancora le movenze aggraziate e gioiose di una danza; a volte gli occhi restano chiusi, altre volte si aprono.

La forma del movimento si articola in relazione alla costituzione e alla condizione di ogni singolo individuo. […] Poiché le condizioni concrete di ogni individuo sono diverse, ciascuno ha una sua propria forma di movimento esterno. In alcuni casi possono attivarsi movimenti di grande difficoltà, che hanno dell'incredibile e che sono impossibili da realizzare in condizioni normali […]" [Bangrazi, Raccah, 509].

Normalmente, nella vita quotidiana, la corteccia cerebrale, attivata in continuazione, controlla e blocca ogni tendenza spontanea del corpo. Quando inibiamo l'attività della corteccia, il corpo lascia andare il movimento spontaneo che serve per autoregolarsi, bilanciare, scaricare tensioni. Nel *Qi Gong* spontaneo vi è una diminuzione dell'attività cortico-cerebrale con permanenza della coscienza.

I movimenti spontanei sono sempre con coscienza: permane la consapevolezza dell'ambiente e la capacità di controllare situazioni di pericolo, in qualunque momento si desideri fermare il movimento, si ferma. Durante il movimento la coscienza è vigile e il movimento è intelligente! Possiamo controllare anche la

velocità, e, con l'allenamento, si apprenderà a dirigere l'intenzione verso specifici obiettivi.

Movimento "spontaneo" non è un termine molto preciso: il movimento non è assolutamente spontaneo, ma nasce come normale esito di un esercizio di rilassamento profondo. Quando siamo nello stato di vuoto, di calma, possono determinarsi i movimenti spontanei: perché solo nel vuoto e nella calma il *Qi*, il soffio, può fluire libero ed essere il motore del movimento.

"Il *Qi Gong* spontaneo permette di favorire la circolazione dell'energia e del sangue, calmare lo spirito, disperdere l'energia perversa, sciogliere le articolazioni e i tendini, rinforzare l'energia vitale e la capacità di resistenza alle energie perverse, aumentare la forza e le capacità fisiche, rendere più favorevoli i periodi di convalescenza post-operatoria o di rieducazione post-traumatica." [Jian, 173 – trad. mia]

STORIA

Tarantismo

Mentre anche Nocera vede già nelle vicende della mitologia greca degli spunti per la nascita del Tarantismo:

"Il mito di Aracne vede al suo centro la disputa tra Atena e Aracne come antecedente mitico-rituale del Tarantismo non solo per le connessioni individuate da Ernesto De Martino fra impiccagione, altalena e ragno, ma per tutta l'articolazione dello stesso fenomeno." [Nocera, 2012]

De Giorgi ne sostiene con vigore le origini minoico-micenee:

"I simboli, il ritmo, i gesti, i passi coreutici, l'intera cinetica e le dinamiche psicologiche del mito del Tarantismo, sono molto simili agli elementi corrispondenti del mito del labirinto" [De Giorgi, 2010, 30]

E si richiamano le danze sfrenate e orgiastiche dei sacerdoti di Cibele:

"[…] il tarantismo rivela le sue caratteristiche di istituzione catartica di tipo arcaico, profondamente affine alle tecniche diagnostico-terapeutiche del mondo antico per la cura di affezioni psichiche di vario genere, quale soprattutto il coribantismo (nello Ione Platone indica i κορυβαντιῶντες come coloro che "sono sensibili e rispondono solo a quella melodia che è del dio dal quale sono posseduti […] mentre sono insensibili a tutte le altre"), e ai cerimoniali africani bori e zar fino al vodù haitiano, nel quale i singoli loa, largamente identificati con i santi del cattolicesimo, costituiscono una pluralità di esseri sovrannaturali suscettibili anch'essi di evocazione mediante sollecitazione musicale" [Treccani, 2015].

E, anche se la riflessione sulle modalità delle manifestazioni del Tarantismo lascia intravvedere frammenti, ormai consunti, di sciamanesimo animista:

"[…] Soprattutto nelle forme più antiche di tarantismo, le tarantate, al pari delle donne "possedute" dai loa, ingaggiavano veri e propri dialoghi e patteggiamenti con la taranta, e si avevano anche dei poteri di chiaroveggenza o di guarigione. Esisteva poi anche un lungo rituale, scomparso nei tempi più recenti, che iniziava con l'approssimarsi della stagione cerimoniale, che comprendeva tabù alimentari, astinenze sessuali e via dicendo." [Camilla, in Nocera, 2013, 7].

I primi documenti storici che rivelano l'interesse, già allora, internazionale del fenomeno risalgono al 1362: nel *Sertum Papale De Venenis*, G. Di Marra da Padova riflette con acume sull'importanza della terapia musicale del Tarantismo cogliendo e

sottolineando il fenomeno della personalizzazione e della risonanza della terapia [De Martino, 254].

Zifagong

Pur non potendolo affermare con certezza, l'origine del *Qi Gong* si perde nella preistoria, diversi autori sostengono la continuità delle danze rituali sciamaniche con le pratiche psicofisiche taoiste.

È facile immaginare, con poche possibilità d'errore, che le prime danze siano state effettuate seguendo una pulsione interiore che spingeva il corpo ad un movimento libero, senza finalità chiara e dichiarata.

"Gli sciamani dell'antica Cina gettarono le fondamenta del taoismo […]. Danzavano seguendo i movimenti della forza in grado di trasportarli in regni remoti per poter conseguire conoscenza e saggezza. Possiamo ancora oggi osservare alcune di queste pratiche nelle cerimonie religiose taoiste, nella «meditazione in movimento» e negli esercizi di salute interiore." [Wong, 15]

"È inoltre fuori di dubbio che le danze esorcistiche effettuate dagli sciamani, uomo e donna, durante le sedute di contatto con gli spiriti abbiano dato origine a quella serie di pratiche fisiche che va sotto il nome di *daoyin* e che face- va parte della tradizione terapeutica della scuola taoista. Gli esercizi e le figure del *daoyin* sono stati ripresi dalle moderne tecniche di *Qi Gong*". [Merchionne, 14]

"Il fine ultimo degli adepti era il conseguimento dell'immortalità fisica. L'ideogramma per l' Immortale (*hsien*), raffigurante un uomo e una montagna, fa pensare a un eremita; ma le forme più antiche rappresentavano un uomo che danzava agitando le mani come un uccello. L'adepto che stava per ottenere

l'immortalità era ricoperto di piume d'uccello, e dal dorso gli spuntavano le ali. Salire al cielo in pieno giorno era la formula consacrata all'apoteosi finale del Maestro." [Eliade, 39]

Al di là delle facili teorie e intuizioni sulle preistoriche origini della tecnica di allenamento, i primi documenti storici, che testimoniano della plurimillenaria storia del *Qi Gong*, sono stati rinvenuti solo in epoca recente, nel 1973, in scavi archeologici effettuati a *Magwangdui*, nello *Hunan*, dove è stata aperta una tomba del 168 a. C..Tra gli altri rotoli di seta e di bambù ne sono stati rinvenuti alcuni riportanti disegni di persone, di ambo i sessi e di età diverse, intenti a praticare esercizi fisici, con relativa descrizione e indicazioni terapeutiche.

CARATTERISTICHE COMUNI

Sia nello *Zifagong* che nel Tarantismo l'elemento comune e caratterizzante è la manifestazione del movimento spontaneo.

Nello *Zifagong* il movimento spontaneo è l'esito, atteso, di una preparazione psico-fisica voluta ed attuata.

La preparazione ha lo scopo di mettere la mente in uno stato di passività corticale che permetta alle pulsioni profonde di estrinsecarsi attraverso un'attività muscolare non diretta dalla volontà cosciente. Tuttavia, la coscienza non abdica mai, resta sempre vigile, osserva, indirizza, controlla, non interviene, ma può intervenire in qualsiasi momento per rallentare, accelerare, cambiare finalità o fermare il movimento stesso.

Nel Tarantismo il movimento spontaneo si sviluppa indipendentemente o, anche, contro la volontà del soggetto che, comunque, subisce passivamente l'impulso. L'individuo è una vittima del movimento spontaneo, non ne è sicuramente il cosciente artefice.

Tutti gli altri elementi che accompagnano il Tarantismo sono più o meno importanti, ma nessuno di essi è necessario, a cominciare dal cerchio rituale, che molto spesso è rettangolare,

come il lenzuolo steso per terra, irregolare, come lo spazio davanti alla cappella di San Paolo a Galatina quando è la folla stessa dei curiosi che lo delimita in maniera dinamica, o, per di più, ha i limiti della stanza dove il "ballo" avviene, se la stessa tarantata non si distende in una corsa fuori dai limiti prestabiliti dai parenti. La musica che può esserci o non esserci, può essere lenta o veloce, o anche frenetica. I nastrini colorati, le piante, l'acqua, la fune, se pur spesso descritti, non sono obbligatori. Le immagini di San Paolo e un ruolo del Santo non sono descritti nei resoconti più antichi.

Anche lo stato di coscienza non è caratterizzante: quando non è in uno stato francamente alterato, in una trance più o meno profonda, essa osserva o si dispera, si arrabbia o accetta mestamente il destino, lotta contro la taranta, butta fuori il suo veleno, discute con San Paolo … Tuttavia, e in ogni caso, il grande dinamismo del corpo che balla, sottende ed è reso possibile solo da una sostanziale passività della coscienza, quantomeno nei confronti del corpo stesso, come se avesse abdicato al suo specifico ruolo di controllo. Questo atteggiamento di sostanziale passività della coscienza è un altro elemento di affinità tra Tarantismo e *Zifagong*.

DISCORDANZE

Innesco.

Nel Tarantismo l'individuo è solo una vittima. Di cosa o di chi? Del veleno di una tarantola, del morso di un cane, del soffio di un serpente, della frustrazione di Aracne per il torto subito, del giudizio di San Paolo, dell'isteria o di quant'altro.

È interessante notare che, secondo molti resoconti, la persona colpita cade in un malessere\malattia caratterizzata inizialmente da uno stato di abbandono, catalessia, astenia profonda dal quale si sviluppa, grazie o meno a stimoli musicali, un movimento frenetico che è al di fuori del controllo della volontà del soggetto. A volte è necessario un inquadramento diagnostico da parte

dell'esperto di turno che, poi, attiva il rituale più o meno completo.

Nello *Zifagong* l'allievo è artefice del proprio *Dao*. Sono varie le modalità di innesco, in funzione delle scuole e degli obiettivi, come il *Wu Qin Xi*, più indicato per i principianti, o il *Ling Dan Gong*, che permette un innesco più rapido.

Nell'esercizio del movimento spontaneo della tecnica *Wu Qin Xi* (Il gioco dei cinque animali), secondo l'elaborazione della scuola *Quimétao*, la fase di innesco è particolarmente elaborata. Dopo una fase preparatoria di aggiustamento della postura e rilassamento generale, seguono delle fasi che portano ad un rilassamento sempre più profondo, all'attivazione dei movimenti del *Qi*, dell'energia, ed a predisporre la coscienza ad una osservazione vigile:

1 – effettuare 49 leggere e ritmiche pressioni sull'ombelico con un dito, visualizzando che il *Qi* ed il sangue si concentrino nel *Dantian* (poco sotto all'ombelico ed internamente);

2 – recitare mentalmente una formula per calmarsi: "Io sono di ottimo umore ed in forma perfetta; il mio sangue e la mia energia circolano nei meridiani; vedo il *Dantian* e sono in una grande quiete dalla quale nascerà il movimento";

3 – visualizzare per tre volte la discesa dell'energia e del sangue dal vertice della testa fin sotto la pianta dei piedi;

4 – visualizzare il sangue ed il *Qi* che si accumulano sotto la pianta dei piedi;

5 – visualizzare il punto *Zu Qiao*, tra le due sopracciglia;

6 – visualizzare che sangue e *Qi* scendano da *Zu Qiao* all'ombelico;

7 – immaginare che l'ombelico inspiri e, contemporaneamente, immaginare che l'ombelico arretri sempre più fino a toccare la colonna vertebrale e si incolli al punto *Ming Men* (a livello della colonna lombare);

8 – visualizzare il punto *Ming Men* che aderisce all'ombelico e il sangue e l'energia che vi si concentrano;

9 – immaginare che l'ombelico espiri, si stacca dal *Ming Men* e gradualmente ritorna alla sua posizione;

10 – focalizzare l'attenzione di tutti i sensi sull'ombelico e attendere che il movimento spontaneo inizi [Jian, 173-180].

Più semplice è la fase di innesco nella pratica della tradizione taoista del M° *Li Zhi Yi*, caratterizzata, in particolare, dalla invocazione della presenza e dell'aiuto dei Maestri Celesti attraverso la recitazione di formule specifiche e segrete.

Metodo.

Nel Tarantismo non vi è nessun metodo che non sia quello che la cultura della collettività ha stampato nel

genoma individuale o nell'inconscio collettivo. Anche alla coscienza non viene richiesto nulla: nessuna preparazione, nessun allenamento, il movimento accade e nulla può fare la mente del soggetto per impedirlo o modificarlo.

La sola condizione che serve per far scaturire il movimento nel *Qi Gong* spontaneo è essere: calmi, vuoti e rilassati.

Nello *Zifagong*, al di là della coreografia legata alle singole scuole ed alle specifiche tradizioni, il metodo di

allenamento fondamentale è quello dell'osservazione distaccata di sé, dell'ogni giorno togliere, togliere ed ancora togliere:

"Chi si dedica allo studio ogni dì aggiunge, chi pratica il *Tao* ogni di toglie, toglie ed ancor toglie fino ad arrivare al non agire, quando non agisce nulla v'è che non sia fatto. Quei che regge il mondo sempre lo faccia senza imprendere, se poi imprende non è atto a reggere il mondo." [Tomassini, 1994, 102]

Togliere la tensione muscolare, togliere i pensieri, togliere finanche i desideri fino ad arrivare al *Wu Wei*, al non fare, in quanto "il *Tao* in eterno non agisce e nulla v'è che non sia fatto" [Tomassini, 1994, 77].

Ma, invece di condurre al nichilismo, alla depressione, alla chiusura ed alla stasi, dal *Wu Wei*, misteriosamente e magicamente, nasce il movimento che può essere indirizzato

verso vari obiettivi; emergono le capacità naturali dell'organismo; le forze profonde si muovono e nuove potenzialità si sviluppano. Questo perché quando lo *Yin* raggiunge il suo apice, da esso nasce lo *Yang*, più sarà stato profondo il rilassamento-*Yin*, più sarà intenso il movimento-*Yang*.

Il ruolo della musica.

Nel Tarantismo la musica ha un ruolo di innesco e di sostegno, non certo di guida, perché è la tarantata la vera direttrice dell'orchestra. La riflessione sul Tarantismo, da parte sua, ha messo in evidenza il condizionamento operato dalla tarantata sulla musica e sul ritmo proposto dai musicanti. Così dice Stifani, uno degli ultimi suonatori delle tarantate:

"[…] Io sento che queste persone soffrono molto e allora cerco di mettercela tutta per trovare la melodia giusta. Se non trovi la tonalità giusta quella non ci balla. Noi infatti abbiamo la pizzica-tarantata maggiore, con la quale balla la maggior parte, poi se trovi altri tipi di toni, devi trovare quello fra la maggiore e la minore e la sorda che le vada bene. Se indovini, la tarantata già comincia a battere e balla secondo quanto san Paolo le ha destinato di ballare […]." (Chiriatti, 2006, 59)

E il De Giorgi riporta:

"Nella mia ricerca effettuata ad Acaya, luogo deputato, assieme a Galatina, alla terapia iatromusicale e devozionale riferibile a San Paolo, alcuni depositari ripetono spesso il detto popolare: se nun cci ttrei lu filu la taranta nun ci bballa" [De Giorgi, 2004, 152].

Già nel 1362 il Di Marra, nel suo *Sertum Papale De Venenis*, rendeva ragione di questo aspetto in maniera molto semplice ed efficace.

"Vero è che le persone del volgo e gli ignoranti affermano che la tarantula emette una musica nel momento in cui morde, e che quando il malato ode delle melodie o canti conformi alla musica sopraddetta, ne ricava grande giovamento: a mio avviso le cose stanno diversamente. Infatti ogni individuo della specie umana, per una generica disposizione, trae diletto sensibile da cose congeniali alla propria individualità ……. In rapporto a ciò coloro che son morsi dalla tarantula traggono massimo diletto da questa o quella musica, per esempio dalla cetra, e soprattutto dalla melodia chiamata Pelandra; mentre altri si compiacciono del suono del lepote e soprattutto dell'aria chiamata Dama di Provenza, e così via per gli altri strumenti musicali, melodie e canti. …." [De Martino, 2009, 254]

Ancora nel 1600, il Kircher riferisce:

"Infatti i suonatori di Taranto, che curavano con la musica questo morbo anche in qualità di funzionari pubblici retribuiti con stipendi regolari per aiutare i più poveri e per sollevarli dalle spese, per accelerare e rendere più facile la cura dei pazienti solevano chiedere ai colpiti il luogo e il campo dove la tarantola li aveva morsicati e il suo colore. Perciò, individuato subito il luogo dove diverse e numerose tarantole si adoperavano a tessere le loro tele, i medici citaredi si avvicinavano e tentavano vari tipi di armonie e, mirabile a dirsi, ora queste, ora quelle saltavano. Quando vedevano saltare una tarantola di quel colore indicata dal paziente, affermavano con certezza di aver trovato il modulo esattamente proporzionato all'umore velenoso del tarantato e adattissimo alla cura, con il quale ottenere un sicuro effetto terapeutico." [Nostos]

E il De Masi nel 1874:

"il suono o motivo musicale col quale, o pel quale, si salta e gli strumenti musicali che lo eseguono, non sono gli stessi nei vari attarantati. V'ha di coloro che saltano a dei motivi per nulla ballabili; v'ha taluni che ballano al semplice e solo suono del violino, e v'ha qualcuno che per ballare ha bisogno del suono di parecchi strumenti di rame e talora – mi si è dato osservare – perfino del suono della grancassa, nel qual caso, i nostri popolani sogliono dire, che la Tarantola è sorda." [Chiriatti, 1997, 26]

È evidente come la musica ed il ritmo proposto dall'esterno non abbiano alcuna efficacia sullo stato della coscienza del soggetto. L'elemento chiave è il ritmo delle pulsioni interne al soggetto stesso che, se riceve dall'ambiente stimoli sensoriali sincroni, viene potenziato a tal punto da superare la soglia di attivazione del movimento spontaneo.

Nello *Zifagong*, l'elemento musicale non è determinante, anzi, nella fase di apprendimento se non adeguatamente gestito, può divenire un'occasione di deviazione. Il ritmo musicale, imposto dall'esterno in maniera incauta, può condizionare il ritmo dei movimenti interni del Qi alla base del movimento esterno del corpo, portando il praticante a movimenti non spontanei, ma condizionati. Conseguentemente, il praticante inesperto perde l'occasione di conoscere se stesso. Invece della propria vera natura, del proprio vero ritmo, egli permane nella conoscenza di una natura condizionata, ma, ancor peggio, siccome è inserito in un percorso di conoscenza di sé, fidandosi del proprio Maestro, pensa di essere sulla strada giusta!

Per questo, soprattutto nella fase di apprendimento, è preferibile che l'allenamento venga effettuato senza musica di accompagnamento. In una fase avanzata, quando l'allievo è diventato capace di distinguere la propria vibrazione originale dalle vibrazioni, anche interne, ma secondarie, risonanti, rispetto a stimoli esterni, allora si potrà proporre qualsiasi ritmo: il praticante sarà in grado di muoversi liberamente e

spontaneamente indipendentemente dal ritmo proposto \ imposto.

Il ruolo della religione.

Le ipotesi avanzate dai diversi autori sulle, probabilmente, lontane origini del Tarantismo lo hanno collegato alla religione ed alla mitologia greca in particolare. Le fonti storiche, a partire dal 1300, ne sottolineano il progressivo legame con il culto di San Paolo e con la Chiesa Cattolica che ha ospitato le tarantate nella cappella dedicata al Santo in Galatina, pur senza mai approvare ufficialmente il rituale. Nel Tarantismo, quando è presente, il Santo comanda. Spesse volte, come visto in precedenza, la relazione non è col Santo, ma con lo spirito della tarantola o dell'animale in causa. Il Santo è all'esterno e la tarantata entra in relazione con lui più spesso nelle pause del "ballo", in genere per avere disposizioni circa il da farsi, la durata del ballo, l'allestimento dello spazio rituale o la destinazione delle offerte.

Dello *Zifagong*, come del Tarantismo, non sono state individuate radici certe che lo possano far collegare ad un particolare percorso religioso. In effetti, la grande efficacia della tecnica nel liberare le potenzialità individuali, ha fatto sì che essa fosse trasmessa generalmente in ambienti esoterici. Attualmente la tecnica è utilizzata apertamente in ambiti laici, artistici, didattici, marziali. Nella pratica della tradizione taoista del M° Jian Liujun, discepolo del M° Li Zhi Yi, gli aspetti medici e l'efficacia diagnostica e terapeutica discendono dagli aspetti religiosi. Lo *Zifagong* è lo strumento, insieme a formule e talismani, per ottenere la presenza dei Maestri Celesti. In questo contesto, però, a differenza di San Paolo nel Tarantismo, il Maestro Celeste, ben lungi dal comandare e dall'erogare pene, obbedisce prontamente all'appello dell'adepto che ne chiede l'intervento immediato.

IlM° Li Zhi Yi (seduto) ed il M° Jian Liujun

Camilla ricorda che "molti autori, tra cui Lapassade, fanno rientrare il Tarantismo tra i riti di possessione, anche se l'aspetto della possessione e dell'esorcismo non è presente nella ideologia popolare" [Nocera, 2013, 7].

Nel corso dei secoli e dei millenni, vari nomi sono stati utilizzati in MTC per indicare l'energia corretta, che fa funzionare il sistema, ed i "fattori patogeni", come li chiamiamo oggi. Questo è avvenuto per un adeguamento della terminologia alla cultura prevalente in un determinato momento storico e in una determinata regione della grande Cina. Tra gli altri termini: "*Qi*" o energia, ma anche "soffio", "spirito", "anima"; "*Xie Qi*", "*Bing Qi*", "*Qi* perverso", o "energia perversa", ma anche "diavolo".

Nel già ricordato Sertum Papale De Venenis, si legge:

"Infatti, a motivo delle melodie e dei canti, gli spiriti sono attratti dall'interno del corpo verso la periferia, impedendo al veleno, in virtù di tale moto, di penetrare nell'interno, con la conseguenza che le parti più importanti non ricevono danno, anzi ne risultano piuttosto alleggerite."[De Martino, 2009, 254]

Nella tradizione popolare salentina si dice che bisogna ballare per cacciare il veleno. Si dice anche che la bile è amara come il veleno e, se ci siamo arrabbiati, "*m'aggiu pigghiatu ilienu*". Così nella tradizione cinese, che da popolare è divenuta teoria medica, il fegato e la bile sono in stretta relazione energetica con la collera e con il vento. La collera repressa blocca il flusso del *Qi* e ne determina la depressione ed il ristagno (stasi del *Qi* del fegato),

"Depressione del *Qi* del fegato. Manifestazioni cliniche: dolore e distensione all'ipocondrio ed al basso addome, senso di gonfiore al seno, fastidio al torace, eruttazioni, sospiri; possono anche essere presenti la sensazione di un corpo estraneo in gola e, nelle donne, mestruazioni irregolari." " [Ist. MTC Pechino, Ist. MTC Shangai, Ist. MTC Nanchino, Ist. Agopuntura Accademia di MTC, 67]

Il *Qi* del fegato, compresso, si riscalda e si trasforma in fuoco che si proietta verso l'alto, si trasforma in collera espressa che fa perdere il controllo sia mentale che fisico con possibili conseguenze a carico di persone e cose presenti.

"L'agitazione a salire del fuoco del fegato è la causa del capogiro, della sensazione di distensione in testa con mal di testa, occhi rossi, bocca amara e viso congestionato. Il fuoco danneggia il fegato compromettendo la sua funzione di promuovere l'ampio e libero fluire del *Qi* e causando irascibilità. Quando il fuoco del fegato danneggia i vasi sanguigni e provoca stravaso di sangue,si hanno ematemesi ed epistassi." [Ist. MTC Pechino, Ist. MTC Shangai, Ist. MTC Nanchino, Ist. Agopuntura Accademia di MTC, 68]

La collera repressa "fa rodere il fegato" ed, a lungo andare, produce, come il fuoco, un "vento interno" la cui azione, in genere non acuta e violenta, ma cronica, spesso subdola, si

ripercuote sullo stesso soggetto determinando malattie caratterizzate da movimenti involontari piccoli o grandi, da stati di coscienza alterati fino a generare patologie come i morbi di Parkinson e di Alzheimer.

La distinzione tra "*Qi*", "vento", "diavolo", "spirito", "energia", o, ancora, "veleno", quindi, si può intendere come distinzione relativa a culture differenti e ci fa riflettere sui vaghi confini tra religione, filosofia e medicina che si possono tracciare solo per fini didattici.

Il ruolo dei colori

Chiarissima l'esposizione del Dr De Masi nel 1874 del ruolo che gli stimoli cromatici avevano sul Tarantato:

"Bene spesso accade, che mentre l'infermo fa quei convulsivi e, quasi direi, rabbiosi salti, fissa lo sguardo attonito su qualche tela colorata (e notisi che non lo stesso colore vale per tutti gli attarantati). Allora, di botto e impetuosamente, si slancia contro siffatta tela, se ne impossessa a viva forza, e con le mani e coi denti agendo con forza straordinaria, la lacera e la riduce in brani, qualunque sia la compattezza della tela. Di poi, quasi pago della preda già fatta, o torna a saltare, o cade estenuato sul suolo. Ecco perché quando balla un "attarantato" si espongono previamente nella stanza dei fazzoletti di vario colore, ond'egli ne lacerasse qualcuno, il che talora non accade, perché nessuno di quei colori gli piace, o meglio forse gli dà fastidio, e in tal caso, ponendo altri fazzoletti di diverso colore, avviene che si slanci su qualcuno di questi. Ecco perché le nostre donne, che assistono al ballo di un attarantato, hanno la precauzione di non indossare fazzoletti colorati, perché spesso è accaduto che l'attarantato, a viva forza e vincendo qualsiasi resistenza, abbia tolto dalle spalle di qualcuna di esse il fazzoletto che il molestava. Il perché poi si espongono, come dissi, i fazzoletti colorati e si permette all'attarantato, che ne riduca qualcuno in brani, lo si è, perché col fatto si è visto, che

dopo aver ridotto a brani l'odiosa tela colorata, l'infermo entra in calma e in tregua, quasiché avesse egli disfogato il suo odio, la sua bile, e la sua collera contro il nemico che il tormentava." [Chiriatti, 1997, 25].

Sembra evidente che alcuni colori avessero una risonanza specifica con i flussi interiori che muovevano il soggetto e ne aumentassero l'energia dinamica; ma, come per gli stimoli musicali, non è la frequenza del colore a determinare il movimento, il colore ne è solo un amplificatore.

Nello *Zifagong*, in particolare nella fase di studio e di apprendimento, non si ricercano e non si utilizzano stimoli esterni come amplificatori poiché possono indurre in errore il principiante che ancora non sa distinguere un movimento spontaneo da uno condizionato.

Ruolo delle piante.

"Soprattutto in passato, cioè sino al secolo decimosettimo, il rito veniva eseguito prevalentemente all'aperto, in uno scenario acquatico vegetale offerto dalla natura, oppure a domicilio, in un vano in cui veniva artificialmente apprestata una fonte di acqua perenne e in cui venivano sparse al suolo fronde di sempre-verdi, come a simboleggiare il bosco." [Chiriatti, 2006, 45-46]

Lo svilupparsi all'aperto del rituale, in presenza di piante ed alberi, o l'arricchimento della scena con fronde e piante aromatiche, dona ulteriori elementi alla stimolazione cromatica e visiva del soggetto. Indubbiamente, però, il profumo delle piante calpestate stimola le vie olfattive ridestando le strutture sottocorticali più legate ai ricordi ed alle facoltà archetipiche del nostro cervello. Mi piace pensare alle strutture sottocorticali "ridestate" ed al "risveglio" del Buddha!

Non è prevista, nel training dello *Zifagong*, alcuna attenzione particolare all'ambiente cromatico, salvo una generica indicazione

a svolgere la pratica in ambiente naturale, vicino ad alberi. Questa indicazione, peraltro, è aspecifica e riguarda la pratica di qualsiasi esercizio di *Qi Gong* ed ha l'obiettivo di consentire un miglior interscambio di energia nociva dall'interno del corpo con il *Qi* puro dell'universo ed il *Qi* proprio delle piante; interscambio che può essere più o meno ostacolato dalle strutture artificiali e morte costruite dall'uomo intorno a sé.

Ruolo dell'acqua.

Abbiamo già visto come nei secoli l'acqua abbia avuto un posto costante nella scenografia della manifestazione.

Vario è stato il suo ruolo, dalla semplice bacinella piena d'acqua, all'acqua del pozzo della cappella di San Paolo a Galatina che i Tarantati dovevano bere in abbondanza fino a vomitarla, a mo' di lavanda gastrica che liberava dal veleno della taranta:

"Dopo, poi, si proseguiva fino all'arrivo nei pressi della cappella di San Paolo e qui cominciavano a riempirti lo stomaco di quell'acqua e, come dicevo prima, ti facevano bere fino a vomitare." [Nocera, 2013, 66]

ed, ancora, all'acqua dentro la quale ballavano le Tarantate di San Vito dei Normanni:

"A San Vito dei Normanni si racconta che vi fossero diverse "squadre" di suonatori per tarantate. La terapia musicale si svolgeva secondo due precise modalità. La prima consisteva nell'allagare la stanza, dove si svolgeva la ritualità, con acqua e nel piantare ai quattro angoli della stanza dei grossi chiodi che servivano sia da amplificatori del suono sia per tenere "inchiodata" la taranta in quel preciso luogo. La seconda consisteva nell'immergere le tarantate in delle botti tagliate a metà e piene d'acqua e nel farle ballare lì dentro. Questa particolare caratteristica della presenza dell'acqua era determinata

dalla convinzione che le tarante del luogo fossero tutte 'd'acqua'." [Archivio sonoro della Puglia]

Nello *Zifagong*, come più volte ricordato, la scena può essere più o meno ricca di stimoli, ma nessuno necessario. Gli effetti energetici dell'acqua, soprattutto di quella corrente, come un ruscello, sul flusso delle energie nel corpo umano, sono sicuramente positivi, ma l'obiettivo dell'allenamento è quello di apprendere a sentire le proprie energie interne e facilitarne il libero fluire. Per questo, nulla serve, tranne la consapevolezza.

RIFLESSIONI

Due e uno.

Nella vita quotidiana noi lasciamo liberi i pensieri e controlliamo rigidamente il corpo.

Nel Tarantismo non abbiamo alcun controllo sui nostri pensieri, né sul nostro corpo.

Nello *Zifagong* lasciamo libero il corpo e controlliamo con leggerezza i pensieri (osservazione passiva dei movimenti del corpo, senza commento, senza giudizio).

Nello *Zifagong* si persegue l'uno. L'unità della mente con il corpo e l'unione dell'individuo con l'universo. Tonificare e disperdere non hanno più senso. Il *Qi* dell'universo entra ed esce e circola libero. È proprio l'atteggiamento mentale che permette ciò!

La tonificazione del *Qi* corretto o la dispersione del *Qi* perverso sono concetti che presuppongono specificamente una interpretazione su base due, *Yin-Yang*.

Nel Tarantismo si permane nel due, io e la taranta, dentro e fuori, io e San Paolo, io ed il veleno. Tuttavia la contrapposizione avviene solo a livello interpretativo. A livello pratico il corpo è uno con le pulsioni profonde che esprimono allo stesso tempo il dentro ed il fuori, il passato ed il presente, la sintesi di un essere in disarmonia con l' ambiente; pulsioni finalizzate ad armonizzare

l’essere con l’ambiente, ma la strada è lunga e l’ambiente culturale rema contro! Quanto tempo occorre per raggiungere il risultato? Quanto tempo ha a disposizione la Tarantata? Progressivamente, “ballo” dopo “ballo” le tensioni si sciolgono, ma poi si rientra nella normalità e si ricomincia a bloccare il flusso del *Qi* del fegato. Si dovrà aspettare un altro anno per “ballare” ancora, se San Paolo lo decide, ma intanto le tensioni crescono e si accumulano. Nel Tarantismo le pulsioni trovano una valvola di sfogo breve che non è sufficiente a liberare il flusso del *Qi*, obiettivo che può essere perseguito con lo *Zifagong* grazie ad un allenamento costante e progressivo, ad un lungo allenamento!

Tarantismo e taranta.

Il Tarantismo si sta spegnendo, forse si è già spento come fenomeno tipico legato alla cultura salentina ed alla stessa idea di “effetto del morso della tarantola”. È da notare che, mentre i contadini salentini erano ben consapevoli di come il morso della tarantola fosse solo uno dei fenomeni scatenanti, non necessariamente il più frequente, accanto a morsi di altri animali ed altri eventi, inclusi traumi psichici, la retorica culturale post-demartiniana ci ripropone costantemente la tesi dell’eziologia del morso dell’aracnide costringendo il fenomeno in un recinto di sottocultura che, certo, non ne favorisce una rivalutazione obiettiva. Indicativa è la definizione del Tarantismo nell’enciclopedia Treccani, dove la taranta rimane il fulcro del discorso:

“Nelle sue linee essenziali il t. si apre con la caduta del soggetto (per lo più femminile) in una condizione di crisi (non identificabile con una forma definita di turba psichica) attribuita al morso di una taranta (anch'essa non identificabile con questo o quel ragno). …………... Dopo l’identificazione della taranta, ha inizio la fase più propriamente catartica. Il ballo (una tarantella molto diversa da quella di usuale intrattenimento), diretto da

suonatori tradizionalmente sperimentati, si svolge in due cicli: a terra (e qui la danzatrice impersona la taranta) e in piedi (fase nella quale la tarantata entra in rapporto agonistico con il ragno, mimando fasi d'inseguimento e infine di calpestamento di esso).

L'intero arco esorcistico può durare anche molti giorni, e il suo carattere simbolico è denunciato dal fatto che la crisi si rinnova di norma per molti anni secondo una periodicità calendariale che ne fissa l'insorgenza tra giugno e agosto; questo rinnovarsi è spiegato per lo più con l'idea tradizionalizzata di una "discendenza" lasciata dalla taranta; dopo l'esorcismo ha luogo un rendimento di grazie a s. Paolo (ancora oggi in una cappella del santo a Galatina nel Salento)." [Treccani, 2015].

Effetti collaterali.

Nella didattica dello *Zifagong* sono presi in considerazione ed analizzati anche gli effetti collaterali, o "deviazioni" (*Pian Cha*) di una cattiva pratica. Capita frequentemente che le tecniche del *Qi Gong* e, negli ultimi anni, dello *Zifagong* siano considerate alla stregua dei mille esercizi di ginnastica occidentale, con la conseguenza che ne vengono sottovalutati gli effetti sul movimento profondo delle energie. Così può capitare che insegnanti poco competenti guidino allievi desiderosi di raggiungere traguardi verso qualche *Pian Cha*, deviazioni dalla retta via. Tra gli altri *Pian Cha* che possono intervenire (per fortuna raramente) nella pratica dello *Zifagong*, può capitare che l'allievo, più spesso un autodidatta che ha esagerato nella frequenza di ripetizione dell'esercizio, o una persona con precedenti psicopatologie, perda il controllo del movimento spontaneo e non riesca più a fermarsi. Altre volte può capitare che l'allievo cada preda del movimento spontaneo in vari momenti della vita quotidiana, indipendentemente e contro la propria volontà e in presenza di uno stato di coscienza non modificato. In questi casi vi è una deficienza dello *Yi*, del pensiero, e dello *Zhi*, la volontà, che non controllano e non sono

capaci di dirigere il *Qi*. Soprattutto quest'ultima evenienza richiama il fenomeno del Tarantismo con un movimento che sfugge alla volontà del soggetto.

Lo scopo della nassa è il pesce.

Il Tarantismo, come fenomeno legato caratteristicamente al Salento, sembra essere morto, tuttavia vi sono molte osservazioni che sostengono la universalità del movimento spontaneo come meccanismo di autoterapia.

In quanto meccanismo universale, non legato alla cultura locale, ma prodotto nel profondo dell'uomo da motivi arcaici, il movimento spontaneo non ha la possibilità di "morire". La cultura dominante ha, però, la capacità di reprimere il movimento spontaneo e relegarlo nel profondo, dove, costretto e castrato, potrà svilupparsi in altre direzioni, magari, producendo danni! Oppure, per una rara casualità, potrà ritornare alla luce in luoghi e tempi che nulla hanno a che fare col Tarantismo e l'Argia, piuttosto che con lo *Zifagong*, con la tarantella e la pizzica, con San Paolo o San Vito, e, soprattutto, nulla hanno a che fare con la cultura contadina della "terra del rimorso" di demartiniana memoria. Ecco: Parigi, intorno al 1800, in una casa di cultura elevata (il Bénazet è un medico):

"Il Bénazet, da cui seppi questo fatto interessante, m'ha del pari assicurato, che, in conseguenza d'una febbre tifoidea avuta in gioventù non fu liberato da una profonda letargia se non udendo la marcia de' Tartari di Kreutzer, suonata nella strada da un organetto. Suo padre, che poco prima lo credea morto, fece a un tratto osservare al medico che i piedi del moribondo parea battessero il tempo dell'aria, per la quale avea sempre mostrata una singolar predilezione. Ambedue chiamaron subito il suonatore, e gli ordinarono di continuare l'aria favorita del giovane musicante, il quale, battendone più fortemente il tempo,

poco stette a ricovrare i sensi. Quindici giorni dopo era perfettamente guarito." [Descuret, 201]

Non vogliamo chiamarlo Tarantismo?!

Il linguaggio è una grande cosa, le parole che usiamo sono fondamentali perché ci consentono lo scambio di informazioni ed il dialogo, ma non facciamo l'errore di lasciare le idee intrappolate nelle maglie delle parole, come il pesce nella nassa di Chuang Tzu:

"Lo scopo della nassa è il pesce: preso il pesce, metti da parte la nassa. Lo scopo del calappio

è la lepre: presa la lepre, metti da parte il calappio. Lo scopo delle parole è l'idea: afferrata l'idea, metti da parte le parole. Come troverò io un uomo che metta da parte le parole, a cui indirizzare le mie parole?" [Tomassini, 1999, 227]

CONCLUSIONI

Il Tarantismo non può essere esportato perché è troppo radicato nella cultura locale.

Lo *Zifagong* può essere esportato perché è un metodo di allenamento non radicato in una cultura locale.

Zifagong.

Esso è strettamente legato alle dinamiche mentali comuni a tutti gli individui, libera i flussi subconsci e

inconsci che si esprimono nel movimento spontaneo, nelle immagini mentali, nei ricordi, sensazioni, emozioni.

Il praticante deve allenarsi a mantenere un atteggiamento di distacco mentale, la consapevolezza e la capacità gestionale di se stesso.

Lo *Zifagong*, con le recenti aperture della Cina ai mercati occidentali, si sta diffondendo sempre di più, e rapidamente, a

seguito delle scuole di *Qi Gong* in primis, ma anche di *Taijiquan* e *Wushu*.

In Cina e nel mondo si sta proponendo il *Qi Gong* del Movimento Spontaneo come strumento di miglioramento della propria salute, soprattutto nei paesi anglofoni.

Nonostante l'insegnamento al grande pubblico non raggiunga quei livelli di profondità e di specificità che caratterizzano, invece, la trasmissione riservata, l'efficacia dello *Zifagong* nel promuovere la salute fisica e psichica, attraverso lo sviluppo di uno stato di coscienza adeguato a facilitare l'espressione dell'"intelligenza del corpo", è qualcosa di oltremodo prezioso.

La varietà delle tecniche applicative dello *Zifagong* ne facilita la diffusione in una grande serie di ambiti, da quello sportivo e marziale, a quello medico, artistico, a quello religioso.

Tarantismo.

Il fuoco del Tarantismo, come il fuoco del fegato, sale e si manifesta quando è più prolungata la castrazione delle pulsioni, ma, quando la medicalizzazione e la pseudo-cultura prevalgono e bloccano a lungo l'espressione delle spinte profonde, può accadere che la capacità reattiva dell'organismo si esaurisca ed allora dobbiamo preoccuparci seriamente, perché il fuoco può scatenare il vento che, non più trattenuto da un super-Io stanco, spezza e sradica provocando eventi anche fatali come paralisi e ictus (e a livello sociale?).

"In medicina tradizionale cinese il termine "apoplessia" viene tradotto con l'allocuzione *zhong feng* che significa letteralmente "attacco diretto del vento". L'eziologia dell'accidente cerebrovascolare in medicina cinese è molto complessa. L'agente eziologico principale è detto "attacco del Vento", intendendosi una situazione energetica in cui si libera il Vento Interno. In particolari situazioni, tra cui lo stress emozionale, l'eccesso di lavoro fisico, la carenza di riposo, si può creare un forte disordine

energetico, dove la fuga dello *Yang* del Fegato diventa imponente e determina la formazione del Vento Interno, con comparsa di attacco ischemico transitorio, parestesie agli arti fino alla paralisi, spesso in assenza di compromissione dello stato di coscienza. La brusca risalita del Vento Interno e del Fuoco associati a Flegma, determina il quadro più grave di emiplegia associata a perdita di coscienza e coma." [Università degli Studi di Brescia, 2,3]

Esistono potenzialità, non solo preventive e terapeutiche, enormi e preziosissime nel Tarantismo tradizionale, molto limitate dalla prevalente morale che ha relegato il Tarantismo ad una malattia da vivere con vergogna e nell'isolamento, quando in realtà esprime un'esigenza forte di apertura e socializzazione.

La vendetta di Dioniso.

Una "terapia" che sarebbe potuta essere gioiosa resa triste e drammatica, additata e nascosta, frettolosamente condannata e vissuta, ora, come momento puramente ludico da migliaia di giovani e meno giovani; ma esiste qualcosa di "puro" nella realtà, o questa massa, liberando queste energie, si sta anche curando e sta prevenendo possibili "liberazioni di energia" più dirompenti e pericolose?

E questa trasformazione da nascosto a pubblico, da drammatico a gioioso, non sarà la vendetta di un Dioniso troppo a lungo costretto nelle vesti di San Paolo?

BIBLIOGRAFIA

Archivio sonoro della Puglia http://www.archiviosonoro.org/puglia/archivio/archivio-sonoro-della-puglia/fondo-chiriatti/le-tarantate-dacqua.html 20/02/2015

Bangrazi, A., Raccah, D., *Il qigong dinamico*, in *O. MTC* - Anno 13 - Istituto Paracelso, Roma 1996 - N 4

Chiriatti, L., *Morso d'amore*, Capone Editore, Edizioni Kurumuny, 2006.

Chiriatti, L., a cura di, *Tarantismo, Un saggio di Giuseppe De Masi, 1874*, Gino Bleve Editore, 1997.

De Giorgi, P., *La pizzica, la taranta e il vino. Il pensiero armonico,* Congedo editore, Galatina, 2010.

De Giorgi, P., *L'estetica della tarantella. Pizzica, mito e ritmo*, Congedo, Galatina, 2004.

De Martino, E., *La terra del rimorso,* Il Saggiatore, Milano, 2009.

Descuret, J. B. F., *La medicina delle passioni, ovvero Le Passioni considerate nelle loro relazioni colla medicina, colle leggi e colla religione,* E. Oliva, Milano, 1855.

Eliade, M., *Storia delle credenze e delle idee religiose, II*, Sansoni Editore, Firenze, 1996.

Ist. MTC Pechino, Ist. MTC Shangai, Ist. MTC Nanchino, Ist. Agopuntura Accademia di MTC, *Elementi essenziali di Agopuntura Cinese*, Edizioni Paracelso, Roma, 1982]

Jian, L., *Dao de l'Harmonie*, Editions Quimetao, Paris, 2014.

Merchionne, G., *Lo spirito del Qigong*, Xenia Edizioni, Milano 1998.

Nocera, M., *Dal mito di Aracne al rito del tarantismo*, in www.unigalatina.it/index.php?option=com_content&view=article&id=411 19/06/2012

Nocera, M., *Il morso del ragno,* Capone Editore, Lecce, 2013.

Nostos, https://nostosdanzesuonidelleproprieradici.wordpress.com/il-valore-della-tradizione/salento/cronologia- essenziale-degli-studi-sul-tarantismo-da-platone-a-de-martino 19/02/2015

Salvemini, G., 1908 in: http://www.liberalsocialisti.org/articol.php?id_articol=701 13-02-2015

Tomassini, F., a cura di, *Tao Tê Ching*, Tea edizioni, Milano, 1994.

Tomassini, F., a cura di, *Chuang-Tzu*, Tea edizioni, Milano, 1999.

Treccani, enciclopedia online, http://www.treccani.it/enciclopedia/tarantismo_res-63826563-079b-11e0-9962-d5ce3506d72e 07/02/2015

Università degli Studi di Brescia Facoltà di Medicina e Chirurgia Dipartimento di Medicina Sperimentale ed Applicata, in collaborazione con U.M.A.B., *L'accidente cerebro-vascolare (Zhòng Feng 中风) in Medicina Tradizionale Cinese*, http://www1.popolis.it/umab/uploaddocumenti/2008/3_333_SRMUQNSAQPID.pdf 25/02/2015

Wong, E., *Il grande libro del Tao*, Oscar Mondadori, Milano, 1998.

IL MOVIMENTO SPONTANEO COME RISORSA VITALE RIGENERATRICE

Maurizio Nocera

Il filosofo presocratico Eraclito affermò che «ciò che si oppone conviene, e dalle cose che differiscono si genera l'armonia più bella, e tutte le cose nascono secondo gara e contesa» (Chiantore, Torino, 1945, p. 149), e disse pure che l'«armonia invisibile è più possente di quella visibile» e che il positivo si contrappone al negativo, e che da tale contrapposizione degli opposti complementari scaturisce il movimento, cioè l'origine della vita.

Dal canto suo Wilhelm Reich ha osservato che i movimenti bioenergetici delle amebe (organismi primari che stanno all'origine della vita sulla Terra) stanno alle origini della vita della stesse. Si muovono se stimolate, altrimenti cadono in uno stato di transe che può durare molto a lungo. Tuttavia, va detto che anche lo stato di transe corrisponde ad un altro tipo di movimento di base. Così come le amebe si comportano anche gli stessi esseri umani a cominciare dai neonati, anzi, meglio dire, dall'esplosione concepitale. Lo stesso primo battito del cuore (la condizione GHEN) è figlio del movimento ed esso stesso è sempre movimento spontaneo. Nel feto si possono vedere chiaramente i due movimenti primari: quello della protensione (atto dell'apprensione temporale che ci permette di anticipare fasi non ancora vissute, ma alle quali si tende nella continuità ...// dilatarsi, estendersi, estroflettersi, proiettarsi, sporgersi, svilupparsi, uscire da…) e quello della transe o condizione di riposo o altrimenti detta di ritiro.

Dunque il movimento, nelle sue condizioni essenziali (protensione e transe), è vita, e il battito cardiaco è il movimento involontario vitale per eccellenza. Quando esse vengono a

mancare (uomo cadavere) cessa quella particolare condizione di vita, per volgersi in altra dimensione e quindi in una nuova condizione. Ad esempio, il cadavere di un uomo non può più avere protensione e transe, per cui in quella particolare condizione cadaverica non ha più movimento vitale, che invece continua in un'altra situazione e condizione, grazie al fatto che quel cadavere comincia a diventare terreno fertile (decomposizione) di altre e nuove forme di movimento. È questo il processo di nascita e rinascita. Ma è anche il processo attraverso il quale gli umani si relazionano gli uni agli altri. Il contatto affettivo o dissaffettivo è al centro della condizione di contatto, per cui diviene evidente l'importanza del movimento come regolatore delle armonie. Nei movimenti spontanei (automatici o autoprodotti) fondamentale è allora il riferimento del contatto, sia che il soggetto si "muova" in una situazione di spettacolarizzazione sia senza di essa.

La gestualità individuale, intesa come il risultato di una transe, è la rappresentazione visiva del movimento complessivamente vissuto (protensione o transe), strutturando così la personalità dell'individuo il quale, attraverso appunto i gesti che compie nella condizione del riferimento di contatto, fa sapere all'altro la sua condizione di sofferenza o di benessere. Tipica è la condizione della tarantata sia nella situazione di sofferenza (Maria di Nardò) sia in quella del corteggiamento (*Notte della taranta* a Melpignano). Quando l'etnomusicologo Diego Carpitella studiò i movimenti spontanei (strisciamento) di Maria di Nardò capì l'importanza del contatto del corpo (tutto il corpo inteso nella sua massima estensione) della donna con la terra, per cui ne dedusse che sempre nella condizione della sofferenza i movimenti spontanei sono "regolati" autonomamente. Non accade la stessa cosa nei movimenti spontanei della "*pizzica de core*" o di corteggiamento (come pure accade spesso in quelli del Qi Gong cinese) dove il corpo non ha bisogno di "strisciare" per terra, anche se a volte, sporadicamente, questo può accadere.

Il movimento spontaneo è alla base della rinascita bioenergetica e di ciò non sempre il soggetto ne è consapevole. Ma tale incoscienza al soggetto, ed anche a tutti noi, non è determinante. Ognuno di noi può vivere un'intera vita senza mai accorgersi dell'esistenza dei propri movimenti spontanei rigeneratori. Tipico è l'esempio di chi soffre di un tic, per di più pure facciale che, pur specchiandosi tutti i giorni, non riesce a prendere piena coscienza di quel che gli accade, tanto che, a chi gli dovesse farglielo rilevare, risponde: "ma sta parlando di me?".

I movimenti volontari sono sempre condizionati e condizionanti, non lo sono invece quelli involontari o spontanei. Si pensi, ad esempio, ai movimenti durante il sonno: sono tutti di natura spontanea. Durante il sonno, nessuno di noi desidererebbe russare, o agitare le gambe, o dare calcioni a chi gli sta al fianco, e tuttavia tutto ciò accade in modo spontaneo e involontario. Al risveglio, qualcuno ci dice che abbiamo russato, che abbiamo scalciato, ecc. Di solito rispondiamo che "non è vero", e a noi stessi ci diciamo "è certo che costui/ei sta esagerando". Un altro esempio di movimento spontaneo (involontario) è quando ci grattiamo una parte del corpo dove ci sentiamo prudere. A volte lo stimolo è così forte che il movimento spontaneo (il grattarsi) va oltre ogni misura spellandoci la parte interessata, quindi facendoci male. Ma che poi il male è solo relativo a quella parte del corpo interessata, mentre quell'altra parte (quella mentale e relativa alla sfera dell'inconscio) invece si sente pienamente soddisfatta: ha sedato lo stimolo.

Tali movimenti spontanei possono essere originati anche dalla pratica dell'agopuntura che, attraverso la sua capacità di stimolazione della sfera delle involontarietà, riesce a riequilibrare le parti liquide del corpo e a portare di conseguenze armonia alla mente. Così pure fanno le tecniche di espirazione e respirazione come, ad esempio, il canto armonico. Tuttavia, ogni movimento spontaneo non è mai uguale ad un altro e tutti gli individui assumono movimenti che sono esclusivamente appartenenti alla

propria sfera bioernegetica. Quando quel corpo e quella mente ha sperimentato il movimento spontaneo rigeneratore, allora si può dire che ha raggiunto la condizione migliore per cercare e per trovare lo status di benessere con se stesso. È noto a tutti che per vincere una qualsiasi malattia del corpo è sufficiente che quello stesso corpo sia "disponibile" (reagisca) a combattere l'agente aggressore, sia che esso venga dall'esterno, sia che provenga dall'interno.

Il movimento spontaneo è immanente e ciò vale per qualsiasi ordine o categoria di pensiero. Come la teoria della contrapposizione degli elementi speculari (Eraclito), esso ha una dimensione universale. Non si può pensare e ritenere che vi possa essere un movimento spontaneo involontario in un determinato luogo o corpo e in un altro no. Tutta la dimensione universale e diversale del misterico ne è coinvolta. Tutta la filosofia naturalistica occidentale, orientale, del Nord e del Sud del pianeta è convinta di ciò.

Che centra tutto ciò con il convegno che teniamo oggi su *Streghe, Santi, Guaritori*?

Tutto quello che sappiamo sui movimenti spontanei, da una parte e dall'altra del pianeta, ci dice che la ricerca dell'armonia nel benessere sta tutta dentro le problematiche di guarigione di qualsiasi patologia, in particolare di tipo psichico. Lo iatromovimento, dentro al quale c'è la iatromusica e tutti i riferimenti in sottospecie, confermano l'efficacia di alcune pratiche. Sicuramente una pratica efficace è quello del Qi Gong, qui a Lecce praticata dal dr Piero Cucugliato, medico e agopuntore, autore del libro *Qi Gong e benessere* (Il Raggio Verde, 2010), nel quale egli afferma:

«Il Qi Gong [è] un percorso continuo di consapevolezza e di sviluppo globale che mette l'organismo nelle migliori condizioni possibili di funzionamento./ Qi significa "energia"./ Gong significa "esercizio", "tecnica"./ Qi Gong significa "esercizi di controllo e di gestione dell'energia" Secondo la Medicina

Tradizionale Cinese, il Qi è l'energia che sostiene tutte le attività vitali. In parte la ereditiamo, in parte la acquisiamo dall'ambiente col cibo, con respiro, attraverso la pelle e gli organi sensoriali. Quando eseguiamo qualsiasi attività (muoverci, mangiare, respirare, pensare) noi consumiamo del Qi [energia]. Durante tutto l'arco della nostra vita, quindi, avviene un continuo scambio di Qi tra l'organismo e l'ambiente. Se le entrate superano le uscite la salute migliora. Se le uscite superano le entrate la salute peggiora. Quando finiamo la "benzina" il corpo "si ferma"» (p. 21).

Quando questo accade è ovvio che occorre rifare il pieno, oppure aggiungere quel poco di Qi che manca per riprendere la vita di sempre. Quasi sempre questo tipo di "benzina" (il Qi appunto) a cui accennava il dr. Cucugliato, proviene dai movimenti spontanei involontari, che riescono a ricaricare (ingresso "gratuito" nel corpo di energie sottili vitali) il corpo e la mente rimettendolo nelle condizioni migliori di funzionare.

In altra parte del suo libro, il dr. Cucugliato, riprendendo un'affermazione del suo maestro Jian L., afferma:

«"Il Qi Gong è l'arte di assorbire, di rinforzare, di far circolare e di utilizzare l'energia vitale del corpo"/ con l'obiettivo-base dichiarato di: sostenere la salute/ e ristabilirla, ove persa,/ stabilizzare la mente,/ aumentare l'efficienza respiratoria,/ potenziare le facoltà percettive e intuitive,/ mettere l'organismo nelle migliori condizioni di funzionamento,/ sviluppare al massimo tutte le potenzialità individuali» (p. 30).

Cucugliato afferma pure che c'è un rapporto tra il "Qi Gong del movimento naturale e il tarantismo", in quanto «la ricerca-meditazione sul tarantismo si arricchisce di uno strumento prezioso che, nato dalle stesse radici della nostra danza (le radici sciamaniche), è stato coltivato, studiato e perfezionato dalla cultura cinese fino a farlo diventare un efficace sistema di miglioramento di sé./ Liberare il movimento del corpo, perché da solo, il corpo, trovi la via della guarigione-pacificazione» (p. 53).

Presentando a suo tempo quel libro scrissi che effettivamente la parte più importante del fenomeno del tarantismo è proprio quella legata ai ritmi, alla danza e al movimento naturale del corpo, che sia quello della tarantata come accadeva nei tempi antichi, oppure quello dell'attarantata o attarantante come accade ai nostri tempi con queste migliaia di giovani che ballano la pizzica-pizzica non avendo in fondo piena consapevolezza che quei loro movimenti spontanei involontari sono induttori di transe rilassanti appunto come quanto accade nella pratica del Qi Gong.

Pratica essenzialmente costituita da semplici esercizi fisici, che permettono però di riequilibrare armonicamente il corpo e la mente. Ed è quanto accade in ogni fenomeno umano sociale dove il movimento spontaneo è alla base dei rituali (tarantismo, feste pagano-religiose, ecc.) che fanno prendere coscienza del proprio Sé, dando speranza di vita futura.

GUARDANDO NELLA LUCE DELLA MORTE: UN RAPPORTO SULLA KETAMINA (*)

Carl A. Hammerschlag, M.D.

Psichiatra Direttore del Reparto Psichiatrico
del Phoenix Indian Medical Center.
Professore alla University of Arizona Medical School.

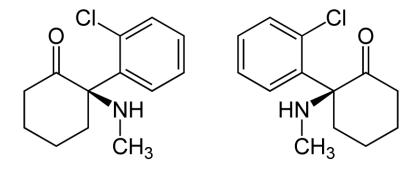



Figura 1. Struttura chimica della Ketamina

La Ketamina è un pre-anestetico scoperto nel 1965. Classificata come stupefacente ha un impiego clinico e può essere prescritta da medici, dentisti e veterinari. Si tratta di un dissociativo di breve durata con caratteristiche psichedeliche. La Ketamina presenta minimi rischi di complicazioni cardio-respiratorie, anche se a differenza degli altri psichedelici, può provocare dipendenza fisica se usata regolarmente.

La Ketamina produce uno stato dissociativo che porta i soggetti alla perdita del senso del tempo e dello spazioe il distacco dagli stimoli esterni, dolore incluso. Viene impiegata nella terapia assistita nel trattamento dell'alcolismo, nei disturbi d'ansia e nei disturbi sa stress

pst-traumatico. Prima di Steve, il caso di scusso in questo articolo, non avevo mai impiegato la Ketamina nella mia pratica clinica.

Steve aveva 64 anni quando lo incontrai per la prima volta, nell'ottobre del 2004. Dieci anni prima gli era stata diagnosticata una cirrosi non collegata all'alcol. Nei primi mesi del 2000 la diagnosi fu di cancro al fegato e due anni dopo venne a sapere di aver sviluppato metastasi alle ossa. A quel punto i medici gli dissero che non aveva più di 6 – 9 mesi di vita. Il cancro continuava ad avanzare, nonostante interventi chirurgici, chemioterapia e radiazioni. Quando lo conobbi non aveva più i requisiti per un trapianto di fegato. Tuttavia Steve era restio ad abbandonare l'idea della possibilità di guarire. Cercava metodi di guarigione e non si preparava alla morte. Steve era convinto di esser stato uno sciamano in una vita precedente e voleva regredire nel tempo per parlare con la sua precedente incarnazione. Era convinto che con l'accesso all'antica conoscenza sarebbe guarito. A questo scopo voleva prendere il peyote in una cerimonia di guarigione dei Nativi Americani, sperando che ciò gli avrebbe permesso la visione.

Steve mi contattò su consiglio di un amico, in quanto avevo avuto esperienza nell'uso sacramentale del peyote all'interno delle cerimonie dei Nativi Americani. In questo primo incontro gli consigliai di prendere in considerazione delle alternative, perché i peyote irrita il tratto gastro-intestinale e oltre tutto non possiede una dose specifica. Il cactus spesso provoca vomito, e se Steve avesse vomitato avrebbe potuto avere una emorragia interna, cosa peraltro già avvenuta in precedenza. Così discutemmo su possibili alternative, come l'ipnosi e le regressioni a vite precedenti.

Steve ed io avevamo delle cose in comune e riuscimmo a stabilire immediatamente un rapporto empatico; entrambi eravamo originari di New York, città nella quale completammo il percorso scolastico. Steve frequentò Giurisprudenza, diventando un importante avvocato e in seguito giudice federale. Sposato e divorziato, con due figli coi quali aveva uno stretto rapporto. Molto arrabbiato coi medici a cui attribuiva la responsabilità di una diagnosi tardiva che aveva permesso lo sviluppo delle metastasi. Se avessero diagnosticato in tempo il cancro, egli avrebbe potuto sottoporsi ad un trapianto al fegato.

Nonostante le sue scarsissime possibilità, Steve non era pronto a morire. Razionale, senza disturbi del pensiero, Steve era un pensatore critico con una intelligenza rapida. Descrisse la sua vita spirituale come etnicamente ebraico, intendendo col termine il fatto che amava i cibi tradizionali, pur non avendo relazioni personali con Dio e nessuna intenzione di averne.

Figura 2. Flaconcino e confezione di Ketamina farmaceutica

Dopo il nostro incontro iniziale, Steve decise di esplorare la terapia ipnotica. Nel corso della seconda seduta si rivelò un soggetto particolarmente predisposto e fu in grado di regredire alla fase Neanderthal. Ad un certo punto Steve disse di vedere da lontano degli uomini in una caverna, ma che era riluttante a raggiungerli. Gli dissi di aprire le mani e metterle davanti a sé e quindi di avvicinarsi a loro; così fece e loro gli fecero posto

attorno al fuoco. Steve si sedette a gambe incrociate nel cerchio, ma non capiva nulla di quello che i cavernicoli dicevano. Non aveva parlato con nessun sciamano e non fu capace di ritornare a quello stadio regressivo.

Quando in seguito parlammo del fatto, Steve mi disse che sarebbe voluto andare in una trance ancora più profonda e mi chiese se ero in grado di intensificare l'ipnosi. Questo mentre gli parlavo della terapia assistita con ketamina, e gli spiegavo che la sostanza poteva essere legalmente prescritta e che era stata impiegata nella terapia dei disturbi post-traumatici e nel trattamento dell'alcolismo.

Impiegata in condizioni controllate, vi erano valide prove che potesse essere utile nel produrre cambiamenti terapeutici poiché attiva una zona cerebrale che permette di andare oltre i concetti normali di tempo e spazio. Dissi a Steve che io non l'avevo ancora provata nella pratica clinica ma che valeva la pena tentare, se lui era daccordo. Gli consigliai di dare un'occhiata alla letteratura in materia e di parlarne con i figli.

La seduta successiva disse di aver fatto ciò che gli avevo chiesto e aveva deciso di provare la sostanza.

Steve aveva avuto esperienze con gli psichedelici negli anni Sessanta e non era spaventato all'idea di utilizzarli in un setting controllato. Voleva solo essere certo che io sarei stato al suo fianco durante l'esperienza e io gli dissi che non era mia intenzione lasciarlo solo e che sarei stato totalmente a sua disposizione.

Volli parlare con i suoi figli, e così incontrai il maschio , che stava per diventare medico, e mi disse che sia lui che la sorella appoggiavano qualsiasi desiderio del padre. Aggiunse poi che la scelta non lo aveva affatto sorpreso e che lui

stesso avrebbe provveduto alle siringhe e agli aghi, per contribuire alle spese del padre.

21 ottobre 2004, prima seduta con Ketamina

Per la prima seduta Steve portò con sé dei cristalli e delle pietre provenienti dai luoghi sacri maya dello Yucatan. Gli dissi di metterli dove desiderava e accesi una lampada ad olio posta su un tavolino e alcune essenze profumate. Gli spiegai che stavamo preparando lo spazio per ricevere l'energia positiva che si sarebbe sparsa una volta somministrata la Ketamina.

Completata la preparazione, gli somministrai una piccola dose (25 mg.) intramuscolo per testare la sua tolleranza. Nel giro di tre minuti descrisse un formicolio caldo alle orecchie che si estese al volto e alle labbra. Si sentiva molto bene e parlò di un senso di pace totale e di benessere. "È come un orgasmo senza fine", esclamò.

Durante la visualizzazione guidata, Steve ritornò nella stessa caverna primitiva. Questa volta mentre si avvicinava al gruppo, gli uomini lo riconobbero e gli fecero posto attorno al fuoco. Non riusciva a capre una parola di quello che dicevano. Guardandosi attorno vide che le pareti della caverna erano ricoperte di bei graffiti. Vide delle impronte di mani sulle pareti e si alzò per toccarle. Vedendolo, un primitivo mise la sua mano sulla parete e fece vedere a Steve come lasciare l'impronta sputando sulla mano un liquido gessoso. Steve mise la sua mano sulla parete e fece lo stesso. Quando tolse la mano disse "solo questo pezzo di me resta qui".

Più tardi, quando chiesi a Steve cosa volesse dire, mi disse di aver lasciato l'impronta "ma di esser volato via….la gente lascia il segno nella grotta ma i loro spiriti escono dalle

pareti”. Era inoltre stupito che i primitivi avessero tempo da dedicare all’arte, non solo alla sopravvivenza. Poi disse che anche se gli uomini e gli animali dipinti se ne erano andati, il loro potere spirituale era rimasto lì, per vedere e sentire. Pensava di aver passato troppo tempo ad esplorare il mondo razionale e troppo poco per esplorare quello spirituale. Steve fece notare con un sorriso che la sua tendenza naturale era sempre stata indirizzata verso lo scetticismo.

Mentre in seguito si discuteva, ero interessato a capire se la sua visione nella caverna e il suo volare via potesse avere qualcosa a vedere con la direzione nella quale si sentiva diretto. Speravo potesse vedere qualcosa di confortevole oltre al suo frenetico tentativo di guarire. Disse: “Lo so che vuole che io parli dell’anima e di Dio, ma non mi interessa. Sono felice di andare in una direzione che sembra così di pace”.

18 Novembre 2004, seconda seduta con Ketamina

Gli iniettai 50 mg. della sostanza e dopo circa 3 minuti Steve provò le stesse sensazioni di pace e calore. Si descrisse come volasse nel cosmo: “Sento la luce, io sono luce e c’è la luce dentro di me, mi sento come se stessi volando con gli Angeli”. Divenne particolarmente energico, e mi avvicinai a lui. Muoveva le mani attorno al corpo, chiedendo al suo sé sciamano di rendersi visibile in modo da potersi auto curare. Portai le sue mani sul suo corpo e insieme spargemmo la luce divina tutto intorno. Premetti le mie dita sulla parte superiore destra del suo addome, per dirigere l’energia nel suo fegato. L’intensità dell’esperienza e l’energia che il suo corpo sprigionava mi fecero tremare le dita. Dopo questa seduta Steve andò regolarmente al gruppo di salute e disse di sentirsi più forte.

14 Dicembre 2004, terza seduta con Ketamina

75 mg. di Ketamina. Steve entrò in uno stato di pace e beatitudine e descrisse il senso di un coro armonico composto da angeli. Seguendo il suo desiderio, cercai di guidarlo in un luogo dopo potesse comunicare con la sua anima sciamanica. Assorto in un una sensazione di pace celestiale, notai che gli stavano scendendo le lacrime. Quando gli chiesi cosa significassero le lacrime, Steve mi rispose: "Sono lacrime di gioia, non mi sono mai sentito così in sintonia con l'intero universo. Credo che tutto ciò sia Dio, ma non voglio parlare con lui".

Dal gennaio 2005 Steve si sentì sempre più forte, ma i marcatori tumorali salivano, e l'alfafetoproteina (AFP) aveva raggiunto livelli incredibilmente alti.

In quel mese Steve venne a conoscenza di un programma sperimentale all'Università di Pittsburgh, nel quale venivano iniettati dei farmaci direttamente nel fegato. Alla disperata ricerca di una cura, volò a Pittsburgh, dove venne accettato nel programma a condizione che smettesse la terapia con Ketamina. Steve voleva partecipare al programma di ricerca, anche se sapeva che gli avrebbe provocato debolezza e nausea. Io gli dissi che appoggiavo la sua decisione e che poteva benissimo prendersi una pausa dalla terapia assistita con Ketamina. Steve si sentiva abbastanza forte da prendersi una vacanza con la compagna, prima di iniziare il nuovo trattamento. Da aprile ad ottobre andò regolarmente a Pittsburgh; ma nella sua ultima visita i medici gli dissero che doveva interrompere il trattamento perché il tumore continuava ad aggravarsi. Torno a Phoenix molto depresso, e vedeva tutto nero. Sperava che un'altra seduta con

Ketamina lo potesse aiutare a trovare un po' di luce e di pace.

18 Ottobre 2005, quarta sessione con Ketamina

Questa volta aumentai la dose a 100 mg. Come la volta precedente, quando Steve sentì il "coro cosmico", io mi misi a canticchiare qualcosa a bocca chiusa. Il caso volle che fossimo nella festa ebraica di Yom Kippur e, inconsciamente, gli canticchiai qualcosa della liturgia del giorno. Steve riconobbe la melodia e iniziò a canticchiare con me. La Torah per quel giorno narra la storia del sacrificio di Isacco da parte di Abramo. Mentre canticchiavamo Steve ebbe una visione di Abramo, vestito di bianco. Mentre si avvicinava a lui, realizzò che l'abito non era altro che il camice bianco indossato abitualmente dai medici. Di fronte al "dottor" Abramo c'era un altare sul quale Steve vide sé stesso disteso e legato. Vide il dr. Abramo con un coltello nella mano sollevata, pronto a ucciderlo. Dio chiamò Abramo che si fermò. Steve guardò il pugnale e vide che si era trasformato in una corrente di luce. Steve sentì la presenza di un senso di pace avvolgente.

Quando più tardi parlammo dell'esperienza, mi disse: "il pugnale fa meno paura". Poi mi chiese: "Pensa che la luce sia il mio sciamano che vuole comunicare con me?"

Nel corso dei successivi due mesi, Steve dovette essere ospedalizzato per due volte in seguito a svenimenti che gli lasciarono brutte ferite. Mi disse che sapeva che le sue condizioni sarebbero peggiorate sempre più, ma che voleva "immergersi nella luce ancora una volta". Mi venne da chiedermi se avrebbe finalmente trovato la pace, nell'imminenza della morte.

13 Dicembre 2005, quinta seduta con Ketamina.

Dietro sua richiesta, gli somministrai 125 mg. di Ketamina. Come le altre volte, provò una immensa pace e sentì gli angeli cantare; incominciammo a canticchiare insieme.

Gli chiesi se riusciva a vedere la luce alla fine del tunnel, e lui disse: "non c'è tunnel, c'è solo luce, ed io sono immerso nella luce. C'è amore e pace". Chiese se era questa la conversazione di cura che si aspettava dal suo sé sciamanico.

Dopo questa seduta Steve continuò progressivamente a indebolirsi, e in breve non fu più in grado di reggersi in piedi senza barcollare e senza tremare. Gli consigliai un ricovero, cosa che prima aveva sempre rifiutato. Gli spiegai che l'ospizio era un luogo dove si è circondati da personale di luce, e poco dopo la nostra breve discussione si ritirò nell'ospedale.

La settimana prima di morire, Steve mi raccontò la seguente storia: "ho ringraziato l'infermiera, l'altro giorno quando se ne è andata. Le ho detto che stava facendo un grande lavoro. Lei mi ha ringraziato a sua volta dicendo che non aveva importanza il denaro che guadagnava (ha, ha, ha), ma che amava il suo lavoro e che stare con me la faceva vivere con gioia. C'erano delle lacrime nei suoi occhi mentre mi parlava, e c'erano delle lacrime nei miei". Steve aggiunse: "è come volare nella luce e vedere la sua impronta nella grotta". Mi ringraziò di avergli permesso di vedere la luce, e io gli dissi che mi sentivo come la sua infermiera, grato per aver potuto fare il viaggio con lui.

Steve è morto il 14 marzo del 2006, dieci anni dopo la prima diagnosi e cinque anni di più di quanto stimato dai medici. Al funerale il figlio disse: "Abbiamo sempre

chiamato nostro padre *Energizer Bunny*. La sua forza mi sarà di conforto. Steve credeva che se avesse potuto comunicare con il suo antico sé sciamanico avrebbe imparato a guarirsi da solo. Lo sciamano che cercava era un ancestrale messaggero tribale che trasformò il pugnale della morte imminente in una corrente di luce. Attraverso la Ketamina Steve comprese che lo sciamano non era smarrito nel Continente di Atrantide, ma nel suo interno. Quando abbiamo la possibilità di elevarci dalla coscienza ordinaria possiamo stabilire delle connessioni che prima ci sfuggivano.

Steve fu in grado di raggiungere un luogo oltre le nostre quotidiane concezioni di tempo e spazio, cosa che gli ha permesso il raggiungimento della pace tra sé e il cosmo. Credo che la terapia assistita con Ketamina abbia permesso a Steve di abbandonare l'idea di poter guarire, e in questo modo, credo, sia guarito. Ma c'è una differenza fra la cura e la guarigione, e si può guarire anche se non si è curati. Guarire vuol dire stabilire collegamenti con qualcos'altro al di fuori di sé stessi, qualcosa che ti ricorda che non sei solo nel viaggio. Alla fine della vita il rapporto con gli altri che ci amano è senza prezzo.

Questi collegamenti sono impressi nei cuori degli altri e nelle pareti della grotta della mente che durano per sempre, anche se una volta siamo stati separati dai nostri corpi fisici.

BIBLIOGRAFIA

Jansen K. 2001*Ketamine: Dreams and Realities.* MAPS, Sarasota.

Krupitsky E. 1997 "Ketamine Psychedelic Therapy: A Review of the Results of Ten Years of Research", in *Journal of Psychoative Drugs* vol. 29 (2):165-183.

Jansen, K. & R. Darracot-Cankovic 2001 "The Non-Medical use of Keamine", in *Journal of Psychoative Drugs* vol. 33 (2): 151-158.

(*) Originariamente pubblicato su MAPS vol. XVI numero. 2 (primavera 2004). Traduzione di Gilberto Camilla.

SULLA CANAPA: ALCUNE PRECISAZIONI

Fulvio Gosso
Psicologo

«Uno spettro s'aggira per l'Europa - lo spettro della cannabis. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro: Papa e Zar antidroghe, Fini e Giovanardi, flic francesi e poliziotti tedeschi. Quale partito d'opposizione non è stato tacciato di fumare canne dai suoi avversari di governo; qual partito d'opposizione non ha rilanciato l'infamante accusa di usare cannabis tanto sugli uomini più progrediti dell'opposizione stessa, quanto sui propri avversari reazionari? Da questo fatto scaturiscono due specie di conclusioni. La cannabis è di già riconosciuta come potenza da tutte le potenze europee. È ormai tempo che i consumatori espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro delle canne un manifesto del fumo stesso. A questo scopo si sono riuniti a Londra fumatori di cannabis delle nazionalità più diverse e hanno redatto il seguente manifesto che viene pubblicato in inglese, francese, tedesco, italiano, fiammingo e danese».

(Anonimo)

Recentemente (novenbre 2014) ho pubblicato un libro nel quale il secondo Capitolo era dedicato alla canapa e ai suoi derivati. Colgo l'occasione per aggiungere su questo numero di Altrove alcune precisazioni che mi sono venute in mente dopo aver letto un paio di cose sull'argomento.

Scrivevo tra l'altro che: "Mancano dati epidemiologici chiari in materia,....", citando percentuali fornite dall'OEDT (Osservatorio Europeo delle Droghe e delle Tossicodipendenze) e dal DPA (Dipartimento Politiche Antidroga).

Questi miei dubbi trovano piena e autorevole conferma in una intervista (Reale, 2014) alla Prof.ssa Carla Rossi, docente di Statistica Medica all'Università di Roma Tor Vergata, un'autorità in materia, con decenni di esperienza alle spalle nel campo delle tossicodipendenze.

Cito testualmente alcuni [1] passi dell'intervista:

"Ritengo che per tutte le sostanze una legalizzazione adeguata sia l'unica strada da seguire. (...)

L'Italia, nei dati e analisi reali e rigorose, mostra molti effetti negativi e nessun effetto positivo delle politiche degli ultimi 25 anni. Inoltre, dato che i dati ufficialmente raccolti e pubblicati dal DPA sono inconsistenti e, in molti casi, non sono neppure accettati dall'Europa, non c'è una solida evidenza pubblica su cui basare una discussione politica."

E' pur vero che il DPA risulta oggigiorno semisoppresso in quanto il suo dirigente, il Dr. Giovanni Serpelloni è stato esautorato dal suo ruolo pur senza essere stato sostituito, ma si tratta di un fatto relativamente recente. Inoltre Renzi ha assunto personalmente la delega alle TD senza poi fare nulla fino ad oggi.

Scrivevo poi che:

"Va detto che la percentuale più credibile del 2011 [9,2%, come cannabis droga primaria sul totale degli assistiti dai SERT,

stessa percentuale nel 2010] va comunque assai ridotta, almeno dei due terzi, (e molto vi sarebbe da dire anche sul terzo rimanente) se si considera che i dati forniti dai SERT contengono un confondente statistico relativo al fatto che si conteggiano utenti che afferiscono ai Servizi per loro scelta più o meno spontanea e per motivi di salute, insieme a quelli che afferiscono per motivi giudiziari di varia natura, stante il ruolo di controllo sociale parimenti assegnato alle strutture socio-sanitarie." (2014:35)

La mia valutazione era induttiva in quanto in un SERT ci lavoro da molti anni e conosco i dati locali e regionali, ma ho poi trovato successivamente un documento Web dell'ex Dipartimento (DPA, s.d.) in cui, candidamente, e in riferimento alla stessa percentuale di cui sopra (9,2%), si sostiene che solo il 23% circa, e cioè quasi un quarto degli utenti presi in carico, lo è per prevedibili motivi di salute, (nel documento si parla di "accesso volontario") ancora meno di quanto io mi attendevo. [2]

Osservando i dati generali, quelli che finiscono sui giornali e sono forniti in pasto all'opinione pubblica, e da cui si rileva che gli assuntori di cannabis in carico ai SERT sono buoni terzi per le sostanze illegali, dopo eroina, cocaina, si comprende come certe "sottigliezze" statistiche come quelle sopra rilevate, siano sconosciute ai più, compresi a mio parere anche molti "addetti ai lavori".

Non voglio certo insinuare che l'alta percentuale della voce "cannabis" sia stata manipolata ad arte per dimostrare ancora una volta la presunta pericolosità di questa sostanza, di certo non dai SERT che si limitano ad applicare le normative esistenti a livello ministeriale nel fornire dati statistici, tuttavia penso che volendo, con un po' di attenzione si potrebbero separare i "malati" dai "sani" tra i presi in carico, fornendo dati più rigorosi ed autentici.

NOTE

[1] La Rivista in oggetto (Dal Fare al Dire) credo sia conosciuta “solo” nell’ambito di chi si occupa di Tossicodipendenze ma raggiunge un gran numero di SERT in Italia.

[2] Con due semplici calcoli si deduce che gli accessi ai SERT per motivi di salute in termini numerici sarebbero stati nel 2011 pari a 3655 (2,1%) a fronte dei 15824 (9,2%) presi in carico per x motivi. Tenendo conto che i SERT in Italia sono circa 550 abbiamo una media statistica di 6,6 pazienti per SERT in un anno, per cannabis droga primaria. Non abbiamo dati sulla ritenzione in trattamento e cioè per quanto tempo realmente restano in carico.

Per ciò che riguarda il “molto vi sarebbe da dire sul terzo rimanente” cui accennavo sopra, mi riferisco al fatto che in questo 2% circa sono probabilmente comprese le cosiddette “doppie diagnosi”, pazienti seguiti anche dai Servizi di Salute Mentale (SSM), per i quali la cannabis non è certo il primo problema, anzi per le sindromi depressive pare essere una forma autoterapeutica, mentre le sindromi dissociative in effetti dovrebbero evitare assolutamente questa sostanza che aggrava i loro sintomi. Vi è poi un certo numero di adolescenti ed adolescenze protratte che arrivano ai SERT “spintaneamente”, portati da genitori resi isterici dalla disinformazione e propaganda sulla pericolosità della sostanza, non è detto che ai SERT restino a lungo (salvo il fatto ovviamente che si riscontrino reali problemi) ma devono essere conteggiati come presa in carico se si apre cartella clinica. Ciò che voglio ribadire in buona sostanza è che anche all’interno di quel 2% vi sono casistiche ridondanti o parzialmente estranee ad un vero problema cannabis.

Problema che, se rapportato ai circa tre milioni di consumatori abituali, diventa risibile da un punto di vista epidemiologico anche

aggiungendo possibili patologie extra-SERT (Psichiatria, Neurologia, Medicina Generale, ecc.) in cui la cannabis fa spesso da contorno a patologie preesistenti.

BIBLIOGRAFIA

DPA, s.d., Cannabis e danni alla salute, http://cannabis.dronet.org/epidemiologia/italia.html

Gosso F. & E. Gosso, 2014, Antropologia delle trasformazioni di coscienza, Altravista, Pavia.

Reale G. (a cura di), 2014, Le policies sulle droghe in Italia: sarebbe ora di una seria revisione, Dal Fare al Dire, 3:8-10.

LA FOLLIA DEI FUNGHI (*MASALAI*) IN MELANESIA: TRADIZIONI ENTEOGENICHE E TRASFORMAZIONI CULTURALI PRESSO LE SOCIETÀ DI PAPUA-NUOVA GUINEA (*)

Figura 1. Paesaggio tipico degli altopiani della Papua-Nuova Guinea

Henri Dosedla

Archeologo e Antropologo sociale. Già Membro del Prehistory Department of the German Museum of Agriculture Hohenheim University Stuttgart

In seguito a molti anni di lavori etnobotanici tra le tribù degli Altopiani della Nuova Guinea negli anni Settanta, che all'epoca avevano avuto contatti con gli Europei soltanto da una generazione, sono state studiate numerose sostanze vegetali e funghi che hanno un ruolo importante nella farmacopea locale e nelle tradizioni sciamaniche così come il loro retroterra mitologico.

Al di fuori dei rituali con droghe per entrare in contatto con gli spiriti (chiamati ***masalai***) all'interno di culti esclusivamente maschili, alcune tribù hanno utilizzato particolari funghi che provocavano una stato collettivo di ebbrezza in entrambi i sessi.

Oltre a ciò si contavano molte dorghe vegetali utilizzate a livello individuale per svariate altre ragioni. A causa dell'introduzione di piante non tradizionali nel corso dei contatti

con gli Europei, vi sono stati casi di problematiche psichiche permanenti documentati e studiati.

Dall'altra parte esiste una significativa tradizione di "possessione dai ***masalai*** (spiriti)" non indotta da droghe ma da pratiche rituali che potrebbero essere di grande importanza in questo contesto.

Condizioni geografiche ed ecologiche

I seguito ai primi contatti con gli Europei, le popolazioni indigene allora molto isolate della regione Wahgi negli altopiani interni della Papua-Nuova Guinea, attirarono su di sé un grande interesse antropologico per la loro tradizione chiamata "follia dei funghi" presente soprattutto lungo tutto il bacino del fiume Wahgi che collega la Provincia delle Western Highlands all'adiacente Provincia Simbu. La Regione è ulteriormente suddivisa nelle aree tribali ***Ndemboka*** del *Waghi* superiore, ramo occidentale del *Mbowamb*, dominati dai *Melpa* della regione del Monte Hagen.

I loro vicini più orientali sono chiamati *Middlewahgi* e sono stretti parenti dei *Kuma* della vicina Provincia Simbu. Tutte queste tribù hanno la loro lingua che presenta alcuni tratti comuni e all'epoca dei primi contatti con gli Europei avevano in comune anche il sistema tradizionale di sussistenza, basato esclusivamente su una tecnologia dell'età della pietra cosa che li classificava come una cultura neolitica. Al tempo della mia prima ricerca sul campo all'inizio degli anni Settanta, erano già avvenuti significativi cambiamenti culturali, ma le molte zone remote rimanevano ancora praticamente intatte.

Anche se l'agricoltura e l'allevamento di maiali erano le loro pincipali fonti di sostentamento, la caccia, la pesca e la raccolta di prodotti selvatici avevano una loro importanza. La precisa conoscenza dell'intera flora e fauna del territorio aveva un'importanza significativa e comprendeva l'uso pratico di varie sostanze velenose. In base alle comuni regole dietetiche il

consumo di funghi non veniva considerato adatto agli adulti di sesso maschile, ma solo alle donne, ai bambini e alle persone anziane, fatto spiegato con la credenza che i funghi causassero una respirazione difficoltosa.

Tutto ciò era però in contraddizione col fatto che le foreste di queste regioni sono ricche dei più svariati funghi commestibili in grado di fornire un'ottima alternativa alla loro dieta quotidiana.

Tuttavia ci sono anche alucne specie molto velenose conosciute da generazioni anche se non si ricordano casi di consumo con esiti letali. Le sole eccezioni sono rappresentate da suicidi frequenti provocati da problemi personali e per lo più per impiccagione accompagnata da consumo di funghi narcotici.

Per quanto concerne la tradizione della follia dei funghi bisogna sottolineare che vi sono varie distinzioni in base alle varie tradizioni locali.

Proprietà tossiche dei funghi

Poiché le specie melanesiane sono per lo più simili a molti funghi comuni in Europa altrettanto lo sono le specie tossiche responsabili di quella che è chiamata "follia dei funghi".

L'apparente confusione nelle ricerche pubblicate può essere spiegata in molti modi. Oltretutto la maggior parte degli Autori si limita a riportare i dati superficiali dei primi esploratori e missionari, di nessuna rilevanza scientifica, e alcuni di loro non hanno mai visitato le regioni, mentre altri ci hanno trascorso solo poche settimane o mesi. Alcuni erano micologi senza ambizioni antropologiche, altri erano antropologi senza il minimo background micologico. La sola eccezione è quella delle indagini sulla follia dei funghi condotte da Heim e Wasson (1964) e da M. Reay (1959) che trattano esclusivamente le tradizioni locali dei Kuma e perciò sono caduti in parecchi fraintendimenti linguistici. Il più significativo è quello che tutti gli Autori applicano il termine vernacolare di ***nonda*** per indicare uno specifico tipo di fungo del genere *Boletus* come causa principale della sindrome. Ma il termine ***nonda*** per i gruppi linguistici vicini è semplicemente il

nome generico per tutti i funghi. Per indicare nello specifico i vari tipi di funghi si aggiunge un termine individuale in base alle loro qualità o apparenza, ad esempio nella lingua *Ndemboka* troviamo ***“nonda aglpugl”***, ***“nonda raima”*** o ***“nonda komprogh”,*** rispettivamente “fungo schiena di cane”, “fungo casuario”, “fungo coriaceo”. Secondo gli informatori locali la follia dei funghi non è una singola sindrome prodotta da un particolare tipo di fungo, ma piuttosto una serie di tradizioni in base alle differenti aree tribali.

Figura 2. Boletus manicus (da Roger Heim, Les champignons toxiques et hallucinogènes, Éditions Boubée, Paris 1978, planche I)

Il fungo più importante nel contesto della sindrome è stato identificato nel *Boletus manicus*, molto prossimo al tipo europeo del *Boletus satanas*, in molte parti conosciuto come “fungo del diavolo”. Non a caso presso le tribù degli altopiani della Nuova Guinea questo fungo ha come nomi vernacolari *Ndemboka* quelli di ***“nonda koropugl”***, **“nonda temp”** o ***“nonda pim”***, ovvero “fungo-schiena di folletto”, “fungo-spirito dell’acqua” o “fungo-orco”, o con altri appellativi che indicano la relazione fra il fungo e i poteri soprannaturali. Poiché lo stesso vale per i sinonimi nel linguaggio *Yuwi* dei Kuma, si può spiegare perché la Reay parla di quattro tipi di funghi della follia (Reay, 1959).

Figura 3. Il nostro Boletus satanas, specie affine al manicus

Però ci sono tipi di *Boletus* simili con vari nomi vernacolari a cui si attribuiscono tracce indoliche con proprietà tossiche (Gilli, 1978), quindi non esiste la minima prova che siano specie analoghe, o soltanto diversi stadi di sviluppo dello stesso fungo. Come nel caso del *Boletus satanas* europeo, la

giusta dose degli esemplari più giovani e nella stagione giusta può fare la differenza fra un consumo alimentare e innocuo.

Per questo motivo il *Boletus manicus* secondo i Melpa e i Nddmboka può essere consumato, per la maggior parte dell'anno, senza che si vada incontro a problemi di una certa gravità, mentre gli esemplari più vecchi, che hanno un sapore nettamente più amaro, sono ritenuti provocare serie intossicazioni e un tempo erano riservati ai guerrieri per renderli più coraggiosi e feroci nelle guerre tribali o per rituali di tipo magico.

Tutto dipende dalla conoscenza segreta propria degli "esperti rituali" tradizionali che sono in grado di decidere la giusta applicazione caso per caso.

In base ad una credenza comune i funghi più potenti non crescono vicino agli insediamenti umani, ma possono essere trovati soltanto nelle foreste vergini, ad altitudini notevoli, considerate luoghi sacri. Il consumo di funghi era anche un aspetto dei riti di iniziazione fra i Ndemboka che, attraverso vari e duri passaggi, venivano condotti in una grotta sulla montagna dove esperti del rituale erano stati a loro volta iniziati.

D'altra parte il *Boletus manicus* nella forma giovanile, proprio come alcuni tipi di *Russulaceae*, veniva spesso usato dalle donne allo scopo di intensificare l'attività sessuale e quindi per giocare un ruolo nelle tradizionali feste di corteggiamento nelle quali entrambi i sessi partecipavano in speciali occasioni.

Questo vale soprattutto per le tribù del medio Waghi, in particolar modo per i vicini Kuma dove, prima del contatto con gli Europei, la follia dei funghi" prendeva le caratteristiche di parecchi giorni contrassegnati da un'attività sessuale promiscua.

In tali circostanze le donne erano solite avere un comportamento delirante e a volte estremamente aggressivo. Stando agli informatori locali, le donne si radunavano attorno ai villaggi, spesso vestite come "guerrieri", armate di bastoni appuntiti, lance, mazze e perfino di scuri, minacciando e

terrorizzando chiunque si avvicinava e cercando di violentare i maschi giovani, altre donne e addirittura i maiali e i cani.

Di conseguenza la maggior parte degli uomini cercava di evitare qualsiasi contatto con loro, preferendo nascondersi nella fitta foresta.

Dopo tutto, poiché non si sono mai registrati episodi gravi, l’insieme delle attività sembrava avere un carattere carnevalesco teso a scaricare le tensioni prodotte da un sistema tradizionale di forte antagonismo sessuale.

Figura 4. Altri Boletus sospettati di provocare la “follia dei Kuma”. Boletus nigro.-violaceus e B. reayii (da Heim, op.cit, planche IV e planche II)

Gli effetti fisici caratteristici del consumo di questi funghi veniva descritto come uno stato di “tremiti” associati a temporanea sordità, effetti anche combinati a deprivazione sensoriale normalmente interpretata come sintomo di temporanea pazzia, rappresentata da una danza tradizionale dei Kuma

chiamata ***Komugl tai*** (o nel gergo anglocinese ***long long***, che significa “danza della pazzia”) e che consiste principalmente di scuotimenti.

In alcuni casi gli informatori riferiscono che il consumo di funghi in quel contesto produceva anche effetti lillipuziani, cioè visioni di minuscoli esseri che si avvicinano alla persona intossicata.

Figura 5. Danza “Sing-Sing”, Kondambi (Nuova Guinea), da Heim, op.cit, planche B

Ho personalmente provato i funghi, senza avere nessun effetto tossico, ma questo può dipendere da una diversa sensibilità soggettiva nei confronti di stimoli di questo tipo. La cosa è anche testimoniata da alcuni informatori che suggeriscnon l’ipotesi che con l’introduzione e l’abitudine della popolazione locale agli effetti del betel e dell’alcol, le droghe tradizionali hanno gradualmente perso attrattiva.

Nel corso di una ricerca nella lontana terra degli Asaro nella Provincia delle Eastern Highlands, mi è stato offerto un piatto di funghi diversi, le cui lamelle erano più simili a quelle delle *Russulaceae*. I membri della famiglia che mi ospitava, apparentemente divertiti, mi offrirono un giaciglio in una casa, credendo fossi stanco, e in effetti crollai addormentato. Nel sonno vidi una moltitudine di minuscoli guerrieri di color turchese tirarmi contro delle lance e cercare di entrare nel mio letto, cosa che mi divertì parecchio.

Quando mi svegliai, dopo poco, i miei ospiti erano piegati in due dalle risate e mi chiesero cosa avessi sognato, cosa che dimostrerebbe che questo genere di allucinazioni sembra essere

un tratto tradizionale locale, come presso i vicini SinaSina, famosi per gli eccessi fungini.

Incontri simili dopo il consumo di funghi fra le tribù Kewa e Gende, entrambe delle regioni adiacenti, suggerirebbe che l'uso rituale di certi funghi avesse un significato specifico in tutti gli altopiani della Nuova Guinea, lungo le cascate del fiume Sepik e nella maggior parte delle regioni costiere.

Proprietà tossiche delle piante tradizionali

Sono molte le droghe vegetali di impiego tradizionale fra le tribù degli altipiani del Bacino del Wahgi all'interno di Papua-Nuova Guinea. La maggior parte trovano uso pratico come veleno nella pesca, e agiscono paralizzando i pesci che possono essere facilmente catturati con le mani. In questo modo sono usate varie specie di *Euphorbia* così come un particolare arbusto del genere *Derris*, noto col termine di ***nde temp*** (probabilmente la *Derris eliliptica*) e che produce una sorta di linfa lattiginosa. In occasione delle spedizioni di pesca si prendono grandi quantità della pianta e le si riducono in pezzettini che vengono gettati nelle acque. La cosa provoca nei pesci uno stato di temporaneo disorientamento che vengono facilmente catturati con reti o canestri.

Figura 6. Derris eliliptica, chiamata nde temp, produce un lattice impiegato come veleno per la pesca

Secondo l'opinione più comune, questo genere di veleno per pesca non è mai stato usato in altri contesti o per altri scopi, è sempre stato utilizzato in maniera segreta dai membri di un culto degli spiriti dei Ndemboka devoti ad un demone dell'acqua chiamato ***Temp*** (dai Melpa chiamato ***Eimp***). Poiché l'origine del culto veniva spiegata da un tipico mito "di passaggio" i

partecipanti intraprendono un simbolico viaggio nel mondo sotterraneo consumando la droga che sembra provochi una sensazione di soffocamento claustrofobico e una forte sensazione di annegamento in un sistema di tunnel senza uscita.

Un'altra pianta tradizionale con importanti effetti allucinogeni, probabilmente dovuti alle amidi dell'acido lisergico, è conosciuta col termine Ndemboka di ***Kan Nunjâkâlt*** (che significa "liana contorta"), identificata come *Ipomoea cairica*.

Figura 7. Ipomoea cairica (Kan Nunjâkâlt), probabile versione papua dell'ololiuqui azteco

Poiché i bambini che involontariamente mangiano i semi senza averne danno, grandi quantità di essi vengono conservati per scopi rituali, poi pestati in mortai di pietra per accrescerne la psicoattività. La polvere ottenuta viene anche usata per la magia nera, dai ***morn wua***, ovvero "uomini del veleno".

Droghe vegetali di importanza tradizionale, che crescono soltanto in precisi altopiani isolati, in precedenza classificate come specie sconosciute sono state identificate come appartenenti alla Famiglia delle *Rubiaceae*, al nr. 249 e 171 della mia collezione etnobotanica. Ufficalmente registrate come *Uncaria dosedlae* e *Psychotria hageniana*. Poiché entrambe contengono quantità significative dell'alcaloide psicoattivo **mitragina**, le foglie sono utilizzate per le loro proprietà sedative sia a scopi medici che rituali. Le foglie di queste piante un tempo avevano un ruolo molto importante nel sistema di baratto intertribale. Un'altra droga vegetale usata per effetti simili ma reperibile nella maggior parte della zona è l'*Hipericum kunaianum*. Di altri arbusti o alberi si unsano le foglie o la corteccia per essere fumate. In questo senso di particolare diffusione era la *Galbulimima belgraviana*, che contiene derivati allucinogeni della **piperidina** e che era ritenuta

provocare "viaggi nei cieli". Per effetti narcotici di minor intensità veniva fumata la *Fragraea ceilanica* subsp. *Ternatana*, o la *Macaranga hageniana* e a volte anche la *Freycinetia hageniana.*

Utile rimedio per per contrastare l'emicrania provocata da queste droghe era l'*Evodia hageniana.*

In virtù dei loro effetti afrodisiaci vengono applicate sulla pelle alcune specie di *Urticaceae*, identificate come *Pilea mediophylla*, *Pilea alta* ed *Elatostema frutescens* var. *parvifolia*.

Uso comune per l'impotenza maschile è quello del *Pygeum hagenianum*, come abortivo i semi del *Solanum papuanum* e della *Begonia dosedlae*. Nei casi di sanguinamenti si usano la *Selaginella dosedlae* o del *Drymoglossum crassinerve* per i loro presunti effetti antibiotici.

Effetti psicoattivi, piante mitologiche e leggende sui funghi

Molti racconti mitici raccolti presso le tribù che vivono nella Regione del Wahgi rigurdano la flora naturale.

Abbiamo così racconti che spiegano i vari nomi delle piante, le loro origini e le loro particolarità; alcuni miti sono essenzialmente riferiti a piante usate in contesti medici o rituali.

Altri racconti hanno come probabile tema comune le proprietà allucinogene dei funghi, perché le storie degli incontri col mondo spirituale di solito iniziano con gli uomini che raccolgono funghi quando improvvisamente hanno un faccia-faccia con un demone, un orco o un'altra sinistra creatura appartenente agli spiriti delle foreste, noti come ***Masalai***, che, originari delle regioni costiere, hanno altri numerosi termini vernacolari.

Un altro tipo di narrazione, concernente viaggi nei cieli, sembra anch'essa una descrizione dell'esperienza prodotta da determinate piante. Stessa cosa vale per numerose storie tradizionali che parlano di incontri col mondo spirituale dopo esser entrati in una grotta o in tunnel sotterranei attraverso corsi d'acqua, laghi o fiumi.

Alri racconti ancora si riferiscono a uomini che penetrano nelle rocce o si trasformano in rocce, oppure descrivono uomini divorati o trasformati in pietre da dei mostri.

Sono temi che fanno spesso parte dei sogni o dele visioni prodotte dalle droghe tradizionali. E poi ci sono vivide descrizioni di vari tipi di spiriti che coprono un vasto settore di modelli concettuali.

Tecniche tradizionali di trance

Alcuni elementi dei rituali triadizionali consistono in specifiche tecniche meccaniche che portano a stati di coscienza modificati parte del complesso iniziatico.

Durante alcuni momenti dell'iniziazione Ndemboka, specificamente quelli che avvenivano all'interno di grotte, i candidati passavano attraverso lunghi periodi di digiuno e di deprivazioni sensoriali, oltre che venire percossi con rami di *Urticaceae*, il tutto per indurre in loro vividi sogni di incontri col soprannaturale. Nel caso degli **Enga**, abitanti delle regioni settentrionali del Bacino del Wahgi, gli iniziandi passano un periodo all'interno di una grotta nella quale devono sottoporsi a continui getti d'acqua calda sugli occhi, cosa che provoca loro irritazioni visive, spiegate come pulizia degli occhi per permettere di raggiungere i regni sovrannaturali.

Il camminare sui carboni roventi (parte di un culto degli spiriti nella regione Kewa, a sud delle cascate del Wahgi) viene eseguito in uno stato di trance che gli informatori locali spiegano come il risultato di una sorta di ipnosi prodotta dal ritmo dei tamburi. Sembra che non vi sia nessun tipo di droga in questo contesto.

Cambiamenti culturali e consumo di droghe

Nel corso dei cambiamenti culturali derivanti dal contatto con gli Europei, la popolazione giovanile ha gradualmente incominciato a far uso di droghe tradizionali al di fuori del contesto rituale, a scopo puramente ricreazionale.

I giovani hanno incominciato ad estrarre il succo lattiginoso, che veniva usato come veleno nella pesca, per mischiarlo col tabacco. Fumare simili sigarette sembra provocare terrificanti visioni, attacchi da parte degli spiriti maligni, dopo che le vittime rimangono in stato di stupore per molte ore, con successive tendenze paranoiche.

Effetti simili, ma ancora peggiori, si registrano col consumo del *Boletus manicus* associato ad alcol. La pratica ha portato a numerosi casi molto gravi di ***amok*** (1), probabilmente dovuti alla presenza dell'acido coprinico che interagisce negativamente con la concomitante assunzione di alcol.

Il comportamento estremo è comunemente spiegato come uno stato di possessione da parte di uno spirito Masalai che strattona con violenza la vittima.

Con l'introduzione di specie di *Datura*, si sono registrati frequenti casi di gravi intossicazioni perché i locali attratti dalle tenere fogli della pianta le hanno usate per avvolgere la carne e cuocerla nella cenere. La pratica, in base alle informazioni, provoca un lungo periodo di insanità mentale.

Un tema contemporaneo sembra l'aumento della dipendenza da parte della generazione più giovane verso ogni sorta di droga di origine non indigena, che li ha letteralmente sommersi negli anni più recenti.

Con l'introduzione della birra e di ogni sorta di bevanda alcolica, si è provato più volte a creare prodotti locali, che vanno dalle banane fermentate alla produzione di vino da lamponi locali, tipo il *Rubus rosaefolius*, o ancora la distillazione di una mistura di patata dolce, canna da zucchero e banane, con metodi molto primitivi che hanno come conseguenza la produzione di un prodotto molto ricco del tossico alcol metilico, che può causare cecità e anche la morte.

Analoghe conseguenze negative sono dovute alla imprudente introduzione di cannabis e papavero da parte dei turisti australiani, ma anche l'intenzionale introduzione di coca, eroina e

altre droghe sintetiche da parte della criminalità organizzata dopo l'indipendenza nazionale ottenuta nel 1975. Il risultato è stato la responsabilità di numerose morti e la crescente distruzione dei valori sociali tradizionali.

Bibliografia

ALLEN M.R. 1967 *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*. Melbourne 1967

BOWERS N. 1965 "Permanent Bachelorhood in the Upper Kaugel Valley of Highland New Guinea", *Oceania,* vol. XXXVI, no. 1

DOSEDLA H. 1974 "Ethnobotanische Grundlagen der materiellen Kultur der Mount Hagen –Stämme im zentralen Hochland von Neuguinea", *Tribus* 23, Veröffentlichungen des Lindenmuseums, Stuttgart

DOSEDLA H. 1977 "Orale Tradition und Geschichtsbewusstsein bei den Hochlandstammen von Papua-Neuguinea", *Wiener Ethnohistorische Blätter* vol.13

DOSEDLA H. 1978 "Oral Tradition, Historical Consciousness and Cultural Change Among the Mbowamb of the Central Highlands of Papua-New Guinea", *Wiener ethnohistor. Blätter* vol. 16

DOSEDLA H. 1981 H. "Tiergestaltige Ahnenfiguren bei den Kewa im südli chen Hochlanddistrikt von Papua-Neuguinea", MAGW CXI, Wien

DOSEDLA H. 1984 "Fishing in the Central Highlands of Papua-New Guinea", *The Fishing*

Culture of the World - Studies in Ethnology, Cultural

Ecology and Folklore. Béla Gunda, ed. Budapest: Akadémiai Kiadó

DOSEDLA H. 1987 "Traditional Trade-Routes and Intertribal Communication in Interior

Papua New Guinea", MAG CXVII, Wien

DOSEDLA H. 2012 "The Tale of the Kind and the Unkind Papuan Girl – Tumbuna Tales from the Interior Highlands of Papua-New Guinea", *Journal of Folktale Studies*, Göttingen (in print).

GILLI A. 1978 "Beiträge zur Flora von Papua-Neuguinea", *Ann. Naturhistor. Museum Wien* vol. 81, Wien

GITLOW A. 1947 "Economics of the Mount Hagen Tribes, New Guinea". *Monographs of the American Ethnological Society,* no. 12, Washington

HEIM R. & R.G. WASSON 1964 "Note préliminaire sur la folie fongique des Kuma", *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l´Academie des Sciences* vol. 258, Paris

MEGGITT M.J. 1964 "Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New
Guinea", *American Anthropologist*, special publication on New Guinea, vol. 66, no. 4

REAY M. 1959 *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*, Melbourne University Press, Carlton.

(*) Originariamente pubblicato su *Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal* vol. 2 No. 4 – ottobre 2011 (traduzione di Gilberto Camilla)

(1) Amok (o amuk) definisce una sindrome, tipicamente malese, caratterizzata da una sorta di furia omicida che spinge la vittima a correre all'impazzata colpendo con armi da taglio chiunque incontri sul suo cammino (*n.d.T.*).

PIANTE SPONTANEE AD USO MAGICO, RITUALE, MEDICINALE E INEBRIANTE IN PROVINCIA DI TARANTO E NEL SALENTO. USI TRADIZIONALI, PASSEGGIATE BOTANICHE, RICOSTRUZIONI STORICHE E DOCUMENTARIE.

Gianfranco Mele
Sociologo, Ricercatore - Taranto

Introduzione: la flora spontanea del territorio

La mia ricerca, tutt'ora in itinere, prende le mosse e l'ispirazione da escursioni condotte soprattutto nell'entroterra di un'area del tarantino, nello specifico l'agro di Sava (TA) con le sue contrade “Petrose”, “Trullo Lungo”, “Pasano”, “Agliano”, “Grava”, “Ciavarini”, parzialmente in zona costiera (Campomarino di Maruggio, S. Pietro in Bevagna) e nelll' agro più prossimo alla città di Taranto. L'habitat è quello tipico della flora del Salento e infatti ritrovo sommariamente tutte le specie descritte nei vari manuali e studi di botanica salentina. Ho esteso perciò parte di questo studio a usi e tradizioni del territorio salentino stesso.

Ho focalizzato l'attenzione soprattutto sulle piante utilizzate o utilizzabili a scopo medicamentoso, tonico, inebriante, magico, psicoattivo, e ho integrato le informazioni raccolte in loco con informazioni documentarie e bibliografiche locali.

Piante a variabile effetto psicotropo, o ad impiego/effetto inebriante miste ad altre sostanze, sono endemiche dei luoghi, tanto che erano e sono presenti abbondantemente in zona e ne costituiscono la flora spontanea tipica. Si nota ad esempio la presenza, fino a qualche decennio fa massiccia, di *Papaver somniferum*, oggi resasi meno frequente a causa dello scriteriato impiego di diserbanti; varie piante il cui utilizzo è conosciuto fin

dalla antichità remota a scopi tonici e/o afrodisiaci, es.: *Satureja cuneifolia* (santoreggia pugliese), *Clinopodium nepeta*, descritta anche nella locale tradizione come tonico/afrodisiaco ed eccitante del sistema nervoso, *Micromeria graeca* (nella precedente classificazione ascritta anche questa, assieme a *Clinopodium n.*, nel gruppo delle santoregge), *Muscari comosum* (il "lampagione"); *Smilax aspera* (salsapariglia); in ambito ipnotico - sedativo o narcotico la *Lactuca serriola* (lattuga selvatica), utilizzata nella locale tradizione contadina anche come sostituto del Papaver Somniferum; inoltre, una gran quantità di piante utilizzate per una varietà di scopi sia magici che medicamentosi, es.: *Artemisia vulgaris*, *Arum italicum* (dial. "ua ti li scursùni" - uva dei serpenti), *Ipericum perforatum*, *Cistus* (dial. "mucchiu", da Plinio descritto come soporifero se mescolato a vino o idromele ma caratterizzato anche da una molteplicità di usi medicinali). Quest'ultima pianta, della quale in zona esistono sia la varietà *mosnpeliensis* che *salviifolius,* potrebbe essere identificata nelle "rosette" effigiate sul volto delle statuette votive dedicate ad Hades, tipiche del tarantino, e nello specifico rinvenute anche anche ad Agliano (**fig.1**), una delle zone oggetto delle mie escursioni. Per quanto concerne le solanacee, è tipica sia in zona costiera che nell'entroterra la presenza di *Datura stramonium* e *Datura inoxia*, due piante a quanto sembra non endemiche del territorio ma sicuramente presenti, conosciute, e utilizzate a scopi magico-popolari dal medioevo in poi. Ho rinvenuto inoltre altre solanacee di tipo narcotico-allucinogeno come *Mandragora autumnalis* e *Hyosciamus albus* (la prima in territorio prossimo alla città di Taranto, e la seconda in zona costiera). In prossimità del mare, crescono abbondanti esemplari di *Glaucium favum* (papaveracea dalle caratteristiche narcotico-allucinogene, f**ig.2**). I nomi popolari-dialettali rintracciati in molte delle piante "esaminate", confermano un loro utilizzo sino a tempi recenti e contribuiscono, in parte, anche a ricostruirne gli usi.

Fig. 1: Agliano, statuetta votiva (Hades). Un elemento floreale, genericamente identificato come "rosetta" fa parte del copricapo della divinità e sembra costituirne elemento importante e distintivo poiché ripetuto in altre terrecotte similari di ambito tarantino. Foto da : ANNOSCIA, 1993.

Fig. 2: esemplari di Glaucium favum, S. Pietro in Bevagna – Manduria (TA)

Papaver Somniferum: la "papagna". Usi tradizionali.

La pianta del *Papaver somniferum*, conosciuta nella nostra tradizione popolare come *"papagna"* (o "papanja"), della quale ci è pervenuto un utilizzo di tipo medicamentoso nella cultura popolare contadina (calmante e analgesico per adulti e bambini a dosaggi variabili), è pianta collegata a Demetra e Kore, ad Ade, a Morfeo, divinità presenti negli antichi culti locali come risulta da ampia documentazione archeologica. Secondo alcune interpretazioni, è il frutto che porta nell'ade Demetra alla ricerca della perduta figlia Kore. E' comunque elemento ricorrente nel mito di Demetra (nonché, insieme alla spiga del grano, attributo della stessa) e in quelli -similari - a lei precedenti. Lo si ritrova in Puglia collegato ai riti Dauni, così come si ritrovano riproduzioni ceramiche, in ambito tarantino, di capsule di oppio. E' stato identificato da alcuni studiosi anche come uno dei componenti del Kykeon, la bevanda sacra e iniziatica dei misteri, misto in essa assieme alla C*laviceps* opportunamente trattata, e a labiatae del tipo *Mentha pulegium* o *Clinopodium nepeta.*

Nella Chora della Magna Grecia tarantina era molto sentito il culto di Demetra, che trovava un punto di riferimento, come santuario di confine, ad Agliano (PICHIERRI, 1975; MELE, 2014), uno dei luoghi oggetto delle mie escursioni, e, per estensione, nella vicina Pasano, anticamente luogo di insediamenti magno-greci anch'essa (PICHIERRI, 1994). Queste località costituivano il confine con la Messapia, e furono caratterizzate da conflitti ma anche da periodi di pace e scambi culturali e cultuali con la Messapia stessa. Anche tra i Messapi era molto sentito il culto di Demetra, che aveva nella vicina Oria, sul monte Papalucio, uno dei principali templi dedicati a questa divinità e a sua figlia Kore. Sino a qualche decennio fa, nella zona che da Sava (avamposto messapico) porta alle contrade di Pasano ed Agliano, si notava la presenza di imponenti stazioni spontanee di papavero da oppio, la qual cosa lascia pensare che questa pianta abbia potuto perpetrarsi in quelle zone, in modo così massiccio,

da millenni, e, perciò, essere stata, in qualche modo, parte integrante dei locali culti demetriaci.

Non abbiamo echi evidenti di consumi di tipo cultuale del papavero da oppio nella nostra tradizione contadina, ma questo può trovare una spiegazione nel carattere iniziatico degli antichi riti: non è nella tradizione "allargata" che andrebbero ricercati, caso mai in alcune sue espressioni magico-esoteriche. Restano forti, invece, le tracce relative all'utilizzo a scopo medicinale. Per calmare e far addormentare i bambini irrequieti sino a qualche decennio fa veniva preparato un infuso dal risultato "sicuro" e immediato, fatto con camomilla e uno o due bulbi di Papaver somniferum. Una variante era il *"pupieddu" (o* "pupiddu" a seconda del dialetto di provenienza), un succhietto artigianale che prendeva forma di capezzolo attraverso la chiusura in una pezzuola, o un angolo di fazzoletto, dei seguenti ingredienti: mollica di pane, fiori di camomilla, foglie di alloro tritate, semi di papavero da oppio e zucchero (o miele). In assenza della disponibilità di oppio, sia per l'infuso che per il "pupieddu" si utilizzava la *Lactuca serriola*.

Per gli adulti (tosse, insonnia, irritazione, ecc.), i dosaggi dell'infuso erano ovviamente maggiori e rapportati alla sintomatologia o ai risultati desiderati. Questa tradizione persiste ancora nella locale cultura contadina ed ho avuto modo di verificarlo io stesso negli anni '90, quando andai a far visita ad una anziana donna che aveva sul tavolo della cucina delle capsule di oppio. Chiesi stupito: "cosa ci fai con quelle", e la vecchina mi rispose, in tranquillità: *"le ho comperate da cummà Pasanedda, che le coltiva ogni anno, mi servono per rilassarmi o per addormentarmi quando sono irrequieta".*

Nota curiosa, "Cummà Pasanedda" sta in dialetto per "comare Pasana", nome anagrafico e battesimale di esclusivo uso locale, e derivato dalla devozione alla locale Madonna di Pasano, divinità che prende il posto di miti antichi della zona, sia simbolicamente che " fisicamente": il luogo di culto (e di una modalità di culto

tipicamente agreste, affermatosi in periodo medioevale) dedicato a questa Madonna sorge in una zona che in tempi ancor più remoti era dedicata a divinità come Demetra ed altre dee e dei magno-greci che hanno lasciato le tracce della loro presenza cultuale nei medesimi posti.

La "comare Pasana" era una contadina, coltivatrice e produttrice di prodotti vari (vino, olio, pomodori, fichi, verdure e... "papagna") che consumava per sé e, in parte, rivendeva alle proprie conoscenze. Ovviamente, né l'anziana signora, né la "Comare Pasana" sapevano di essere rispettivamente una consumatrice di oppiacei e una "pusher": in totale inconsapevolezza sia della legislazione italiana che della associazione botanica della "papanja" all'oppio, credevano di fare la cosa più naturale ed innocente di questo mondo.

Le solanacee nel territorio

Varie fonti e testimonianze documentano nel tarantino la conoscenza e l'utilizzo specifico di *Hyosciamus albus* e di *Mandragora autumnalis*, mentre in una serie di documenti relativi a processi inquisitoriali delle locali Diocesi, ci si riferisce genericamente ad "unguenti" sicuramente ottenuti con l'impiego di solanacee di vario tipo. Nel territorio è molto diffusa (sia nell'entroterra che in zona costiera) la *Datura inoxi*a, mentre sinora, nel corso delle mie escursioni, ho potuto trovare una sola (ma imponente) stazione di *Datura stramoni*um.

Il Giusquiamo bianco *(Hyosciamus albus)* è chiamato a Martina Franca *"cannucchièla"* (cannocchiale), in relazione alla midrìasi effetto tipico della ingestione di questa pianta. Altri nomi dialettali sparsi per i vari paesi sono *sciàma*, *sciàmo*, e, a Taranto e dintorni, *"erva d'assèma"* o *"erva rassàne"*. Era utilizzato come pianta medicinale a scopo antinevralgico e antispastico (decozione delle radici in aceto). Un vecchio detto tarantino recitava: *"erva rassàne tire e sane"* (il giusquiamo "tira su" e sana).

Dai documenti relativi ai vari processi inquisitoriali locali pervengono, oltre alle citazioni degli "unguenti", descrizioni di stati narcotico-allucinatori caratteristici di questo genere di piante.

Del *Solanum nigrum*, abbondantemente presente nel territorio, si ha notizia di impieghi ad uso medicinale. I suoi nomi dialettali sono associati in quasi tutti i paesi del tarantino ai rettili (*"pomodoro delle serpi", "pomodoro di lucertola"* nelle varie ma somiglianti voci e pronunce dei diversi paesi). I frutti, previa decozione, erano usati esternamente come emostatici e come lenitivi delle scottature. Come analgesico, soprattutto per calmare il mal di denti, si usava aspirare a intervalli il fumo ricavato dalla bruciatura dei semi.

Potrebbe essere del tutto casuale (ma anche non esserlo), il fatto che ho rinvenuto una stazione molto grande di D*atura stramonium* **(fig. 3)**, (nonché piante sparse di *Datura inoxia* appresso a queste negli immediatissimi dintorni), in un luogo dell'agro di Sava (contrada "Petrose" detta anche "Pietrafitta") caratterizzato da un continuum di antichi insediamenti, nei pressi di una antica masseria e di una antica cappella, e molto legato a leggende che partono presumibilmente da epoca medioevale e attraversano gli archi temporali del '600, del '700, '800 e '900. Nel medesimo luogo, si nota ancora la presenza di antichi simboli magico-apotropaici, sfruttati e reimpiegati sino agli insediamenti più recenti degli ultimi pastori **(fig. 4).** Questo posto è legato anche a leggende di apparizioni di diavoli, e di "occhiature" e tesori nascosti custoditi da dèmoni. In una zona che ancor oggi conserva numerosi tratti della sua storia e del suo antico aspetto, le attuali piante potrebbero anche essere residui di antiche presenze .

Fig.3: stazione di Datura stramonium, Sava (TA)

Fig. 4: antico manufatto apotropaico posizionato sul tetto della Masseria "Petrose", Sava (TA)

Vini alla mandragora nel tarantino

Nel 1771 l'umanista tarantino Cataldonio Atenisio Carducci traduce e pubblica le *"Deliciae tarantine"*, opera postuma del poeta e letterato Tommaso Nicolò D'Aquino, vissuto a Taranto a cavallo tra '600 e '700. Nelle note dell'opera, riedita nel 1869 dalla

Tipografia Salentina di Lecce, il Carducci, commentando un passo del D'Aquino, scrive:

> "Ritornando alla marina, e camminando oltre verso ponente da circa due miglia, si trova il porticello di Luogovivo […]. Questo luogo è posto in un fondo tra'l lido del mare e una falda eminente feracissima ne' tempi antichi di uve sceltissime che resero celebre il luogo, detto già *Aulone* […]. Orazio in rapporto alla feracità delle viti, che vi allignavano, e che producevano un vino dilicato ed eccellente, ne fa lodevole menzione (lib. 2 ode 6): … *Et amicus Aulon Fertilis Baccho minimum Falernis invidet uvis.* […] il buon terreno d' *Aulone,* molto confacente a viti, il vin che producea era rinomatissimo. Ed in quel tenimento v'è tuttavia il corrotto vocabolo *monte melone*, e l*a pezza di melone*, per dove forse si estendevano le viti d' *Aulone.* E v'è pure una ragione naturale circa la bontà de' suoi vini: mentre questa nasceva, dacchè ritenea la qualità de la mandragora, erba ipnotica, o sia soporifera, di che eran pieni que' suoi vigneti, e che tuttavia alligna in quel terreno: onde nacque quel greco adagio *mandragoram bibisse* (*Erasm. In Adag.*) che si appropriava a quegli infingardi e neghittosi, cui piace una vita molle e lasciva. Quindi Orazio non per altro lo disse *amicus*, mentre il suo vino gustato ch'era, spirava della languidezza, e conciliava il sonno. Plutarco nel libro *de audiendis Poetis* ci attesta, che la mandragora nascendo presso alle viti, infonde la sua virtù nel vino, e fa più soavemente dormir coloro, che'l bevono. […] Anzi tanto è più bello quell'epiteto *amicus,* che Orazio atribuisce ad *Aulone*, quanto ch' essendo questo luogo, come si è detto, ferace di mandragore, il nome di questa pianta serba presso gli

> orientali la nozion di *amore,* ch'è *Dod,* benchè non perciò si vuol dare a credere, che a questa cosa da Orazio scrivendo si fosse posta mente".

C'è confusione e discordanza tra gli storiografi tarantini rispetto all' ubicazione geografica dell' Aulon, e lo stesso Carducci attribuisce questo sito ad una posizione diversa rispetto a quella descritta da Orazio che lo vuole vicino al fiume Galeso. Per il Carducci il sito trovasi in zona Saturo (esistono alcune discordanze anche rispetto all'ubicazione di Saturo per la verità), ovvero verso la attuale Leporano; per altri è prossimo a quello che attualmente è ritenuto essere l'antico fiume Galeso, per altri addirittura Aulon e Galeso trovansi in zona Crispiano, altri ancora hanno identificato l' Aulon in zona Roccaforzata. In ogni caso siamo nell'ambito del territorio tarantino, ma a distanze di diverse decine di chilometri nelle diverse interpretazioni e ricostruzioni. Quello che è interessante del passo del Carducci è in ogni caso la testimonianza dell'esistenza in agro di Taranto di antichi mandragoreti spontanei, rispetto ai quali il Carducci illustra usi psicoattivi derivanti dalla commistione della mandragora con i vini tarantini. Appare improbabile l'ipotesi della "contaminazione" delle radici (e degli effetti) della mandragora nelle uve e di conseguenza nei vini, ma è assai verosimile che, sfruttando la presenza della abbondante mandragora presso i vigneti, gli antichi viticoltori locali ne abbiano approfittato per infondere la radice nel vino (metodo assai in uso in antichità) allo scopo di correggere il vino stesso e ottenere effetti particolari come risultato della commistione tra le due droghe.

A riprova del fatto che quanto asserisce il Carducci può avere un grosso fondo di verità (seppur spogliato della leggenda della "contaminazione"nel terreno attraverso le radici, contaminazione che invece può essere avvenuta, come si è detto, attraverso una tecnica di facile utilizzo, ma ben precisa, ovvero attraverso l'infusione della mandragora nel prodotto alcoolico), si deve

riportare la testimonianza della presenza effettiva, anche attuale, di numerosi esemplari di mandragore nell'area. In effetti il sottoscritto si è casualmente imbattuto, molti anni fa, in un sito nei pressi della marina di Leporano (ovvero la zona che attualmente è identificata come l' antica Saturo o Satyrion) nel quale si notava la presenza di varie piante di M*andragora autumnalis*. Nei primi anni del 2000, ho avuto invece occasione di imbattermi, in prossimità della superstrada Grottaglie-Taranto, in un'altra imponente stazione di mandragore, che si trovavano a valle di una piccola altura, a un paio di km. da quello che è stato identificato come l' antico fiume Galeso, e che ne porta pertanto attualmente il nome. Questa stazione di mandragore, ho saputo di recente, è stata notata anche da alcuni esperti del Dipartimento di Botanica dell' Università di Lecce. Siamo dunque e comunque, in entrambi i casi, in due di quelle diverse aree che sono state identificate, nelle differenti ricostruzioni storiche, come prossime alla antica zona denominata *Aulon*.

Le viti e le altre piante di Dioniso

> "... e serti d'edera si ponevano sul capo, o di quercia o di smilace fiorito. Ci fu chi prese il tirso e ne percosse una pietra, da cui, come rugiada, stille d'acqua sgorgarono, chi invece battè col ramo il suolo, ed in quel punto una fonte di vino sprigionò il dio; chi aveva voglia di una candida pozione, con la punta delle dita incideva la terra ed ecco, aveva una gran copia di latte, e dai tisi d'edera distillavano correnti dolci di miele" (Euripide)

Dalle ricostruzioni storico-archeologiche e dalle numerose raffigurazioni magno-greche pervenuteci emerge che il culto di Dioniso era molto sentito in Taranto. Anche qui aveva carattere estatico ed orgiastico. Inoltre, seppure esistevano ramificazioni

del culto con carattere esclusivamente misterico-iniziatico (Dioniso erra venerato anche come Zagreo, figlio di Persefone e figura centrale dell' Orfismo), c'era una estensione popolare della ritualità dionisiaca, tanto che Platone, in visita a Taranto, scrisse di aver assistito allo spettacolo di tutta la città in ebbrezza.

Le caratteristiche del dionisismo, dei suoi rituali, fanno pensare a qualcosa in più che al semplice vino utilizzato come veicolo dell'ebrezza (CAMILLA, 2013). Le danze sfrenate e contagiose delle Baccanti (che riescono a coinvolgere sfrenatamente anche gli anziani) e le loro pozioni, i banchetti e i simposi dionisiaci, le feste orgiastiche, devono aver avuto degli ingredienti-veicolo che esulano dal mero e semplice prodotto alcoolico. L'ipotesi della amanita muscaria come uno dei possibili veicoli d'ebrezza è assai verosimile, ma personalmente non so se si possa estendere all'antico territorio tarantino. Qui la flora è rimasta, in molti posti, praticamente immutata rispetto a quella di millenni fa, e non c'è facile reperibilità di questo fungo (anche se la varietà *flavivalvolata* è stata trovata in alcune aree del Salento, sotto cistus ed eucalipti) se non nella vicina Calabria, territorio anch'esso magno-greco dove probabilmente il fungo ha potuto avere un fattivo e più diffuso utilizzo. Come argomentano alcuni sostenitori dell'ipotesi fungina, non è improbabile che siano avvenuti "scambi" e importazioni con località non assai distanti, ma la mia personale ipotesi è che le genti di questi posti, in condizioni di difficile reperibilità delle amanite, siano riuscite a trovare e utilizzare delle piante o dei mix di piante altrettanto "efficaci" e sostitutivi del fungo del quale scarseggiavano la presenza e la disponibilità. La flora pugliese presenta una grande quantità di piante ad effetto tonico e inebriante, dunque è possibile che nelle composizioni locali dei preparati iniziatici e misterici ci fossero delle "varianti".

Altre piante ad utilizzo magico, medicinale, psicotropo nella tradizione locale

Si è già accennato alla *Lactuca Serriola* (lattuga selvatica, dial. "lattughedda", "scariòla"), pianta dalle proprietà narcotiche, utilizzata nella locale tradizione contadina anche come sostituto del Papaver Somniferum, in condizioni di scarsa reperibilità del papavero. Questa pianta veniva inoltre utilizzata a scopo alimentare nella cosiddetta *"misticanza",* un composto di verdure lessate nel quale venivano aggiunte poche foglie tenere di lattuga scariola. La "raccomandazione" nella ricetta della misticanza era di non aggiungere troppe foglie di lattuga serriola (o scariola) altrimenti avrebbero prevalso gli effetti soporiferi. D'altra parte, laddove questo genere di effetti erano ricercati, se ne consigliava l'utilizzo anche in maggiori quantitativi appunto al fine di conciliare il sonno.

L' *Anethum graveolens,* coltivato come pianta medicinale dagli antichi romani che colonizzarono questi posti, aveva anche utilizzi come amuleto contro le fatture.

L' *Arbutus unedo* (corbezzolo, dial. *"rìsciulu"*) era utilizzato per le sue proprietà astringenti e disinfettanti, ma era anche attribuito potere inebriante alla ingestione dei suoi frutti, tanto che ai bambini, attirati dal colore rosso vivo del corbezzolo, veniva raccomandato di non mangiarne troppi *"ci nò ti 'mbriachi"* (altrimenti ti ubriacano).

L' A*rtemisia Absinthium* era utilizzato strofinato sulla pelle per impedire agli insetti di avvicinarsi, ma anche a scopi magici e inebrianti. A Massafra (TA) c'è il detto *"pacce assenzàte*" che significa "pazzo ubriaco". A Martina Franca si pensava che quest'erba, strofinata sulla pelle, avesse la virtù di far innamorare (NARDONE et al., 2014). Molto diffusa nelle zone esaminate è l' *Artemisia vulgaris* (stessi utilizzi della varietà *absinthium*).

L' *Astragalus boeticus* è noto dalle nostre parti come "caffè americano" (altri nomi dialettali "caffè restu, "caffè acriestu"). Si tratta di una leguminosa largamente utilizzata dai nostri contadini

nel periodo dell'ultima guerra, come succedaneo del caffè, e ha proprietà immunostimolanti, toniche, ed epatoprotettive.

Fra le piante considerate non autoctone ma in ogni caso diffuse o utilizzate, almeno sino a qualche tempo fa, in zona (a tutt'oggi se ne conserva l'uso attraverso liquori industriali), la *Pimpinella anissum* (anice verde) usatissimo nella sua essenza liquorosa dai contadini come correttivo del caffè o, più frequentemente, come composto della *"miscela"* (bevanda di uso locale consistente nella miscelazione di una razione di caffè con altrettanto liquore all'anice) e, utilizzato al mattino presto d'inverno prima di affrontare il lavoro nei campi. Notevole il suo impiego anche a scopi inebrianti e d'abuso.

In contrada Ciavarini e Agliano ho notato più volte esemplari di *Ferula communis,* utilizzata nella tradizione contadina per ricavare tappi per *capasùni* (grosse giare contenenti vino) e, in antichità, attributo di divinità greche e magno-greche come Dioniso, e dei loro officianti (il *tirso*, successivamente, bastone pastorale dei vescovi).

Il grano *(triticum)* è legato a una innumerevole serie di leggende, proverbi, canti, orazioni della tradizione, è nello stemma civico di diversi comuni del tarantino, del Salento e della Puglia, è legato a Santi e Madonne, e, anticamente, era attributo di una divinità, Demetra, che sia in Magna Grecia che nella Messapia era molto venerata. Nella tradizione popolare locale, la "Madonna di Pasano" ha preso il posto, come divinità collegata sia alle messi che a vari elementi agrari e ctoni, della antica dea, guarda "caso", nel medesimo sito e nel medesimo percorso in cui sorgevano luoghi di culto dedicati a questa divinità greca. Nel tarantino era molto praticato l' Orfismo, e i Santuari di confine come Agliano erano quelli più caratterizzati da culti agresti (PICHIERRI, 1975; MELE, 2014). Non sappiamo se la C*laviceps* abbia potuto avere un "ruolo" come ad Eleusi (curiosamente, molti studiosi sia magno-grecisti che messapisti richiamano in continuazione affinità con i culti eleusini in zona, e con il kykeon,

forse ignorandone anche la componente lisergica) ma è certo che si tratta di un fungo parassitario molto presente in loco sin dalla antichità, tanto che ci sono stai ripetuti fenomeni di ergotismo nei paesi, sopravvissuti sino agli anni '70-'80.

In ogni caso, che vi fosse conoscenza dei misteri eleusini nell'antica Apulia lo dimostra un' Hydria apula a figure rosse raffigurante Demetra e Metanira (la regina di Eleusi) attribuita al Pittore Varrese (340 a.C.).

Il mirto (*Myrthus communi*s, dial. "murtèdda") è caratteristico della macchia mediterranea, ed è elemento fondamentale nella simbologia dei Misteri Eleusini e in quelli Orfici. Pianta sacra a Venere, ai Lari e alle Ninfe del mare. Nella tradizione locale era utilizzato a vari scopi: cosmetico, ornamentale, aromatizzante, alimentare (le bacche mature sbollentate ed essiccate), come agente tintorio; il suo olio era usato per l'illuminazione e per le concerie, i virgulti per intrecciare cesti e panieri, e a scopi medicinali si usava il mirto per disinfettare e rafforzare le gengive (foglie masticate), o per il mal di gola (decotto).

Come in altre zone d' Italia, la *Juglans regia* (noce) è circondata di miti, leggende e attribuzioni magiche. Nelle testimonianze raccolte dai processi inquisitoriali in Terra d' Otranto emergono come in altre regioni gli incontri sotto l'albero del noce:

> "... ogni settimana il giovedi sera e il martedi sera il demonio in forma di gentiluomo a trovarla per portarla ai balli, essa si spogliava nuda e si ungeva con un unguento la pianta delle mani, e delli piedi, e diceva demonio adesso è il tempo di portarci sotto la noce di Benevento […] e si metteva a cavallo e volava fino ad un luoco e vedeva visibile il diavolo" (dalla deposizione del 24/6//1724 di Narda Mingolla in EPIFANI, 2000).

Il frutto del noce *"a triangulettu"* (a guscio trivalve) era utilizzato come amuleto contro il malocchio e come simbolo augurale di fecondità; inoltre la noce schiacciata era utilizzata per divinazioni *("apri la nuce ca iti la sorte",* "apri il frutto del noce e vedrai la sorte", interpretata come cattiva se il gheriglio era annerito) .

L'oleastro *(Olea europacea),* una delle piante caratteristiche della macchia mediterranea da cui deriva l'olivo, è ovviamente legato anch'esso a tradizioni magico-sacrali insieme al suo derivato coltivato. Per aver offeso con insulti e gesti osceni le ninfe abitatrici delle grotte messapiche, un pastore apulo viene trasformato in oleastro, nelle cui bacche amare è riversata l'asprezza delle sue parole (Ovidio, Metamorfosi, XIV 512-526). L' *olivo* è sacro ad Atena, che lo genera con la sua lancia puntata in terra nella sua disputa con Poseidone. E' grande fonte di sostentamento e di alimentazione in Puglia, il suo legno è ottimo prodotto combustivo, ed è utilizzato per una varietà di impieghi medicinali. L'olio che ne deriva è componente indispensabile degli unguenti magici, ed è utilizzato nei rituali contro "fascino" e malocchio. Il luogo classico della lavorazione e spremitura delle olive, *"lu trappìtu"* (frantoio) è un posto dotato di connotati magici poiché ospita ed è popolato, assieme a stalle e antiche case, dai *laùri* (spiritelli dalle connotazioni che sincretizzano un vasto mondo di spiriti sia notturni che agresti dell'antichità). I *"Laùri"* trovano nel frantoio oleario una delle loro dimore preferite.

L' *Orobanche crenata* (dial. "spurchia") ha proprietà astringenti e cicatrizzanti (conosciute ed utilizzate nella medicina popolare), ed è un parassita delle leguminosaee (in particolare delle fave). E' credenza e detto che la "spurchia" succhi l' "anima" della pianta di fave, ma i contadini avevano escogitato un metodo per eliminarla: raccoglierla e mangiarla, piuttosto che combatterla. Le piante tenere di "spurchia" vengono fritte o conservate sott' aceto o sott' olio. Poichè comunque comprometteva le colture, era una pianta indesiderata: per questo era considerata una sorta di

maledizione laddove attecchiva, ed era sinonimo di sfortuna, tanto che il detto *"porta spurchia"* equivale a "portare sfortuna".

La *Ruta graveolens* (ruta comune) ha un po' ovunque fama come pianta magica. Le si attribuiva la capacità di tenere lontani i dèmoni (al pari dell' *Ipericum*) ed era utilizzata per le sue proprietà abortive (decotto) e vermifughe (cataplasmi sull'addome). Altresì, era impiegata per otite (infuso mescolato nel latte) e dolori reumatici (unguento ricavato da macerazione delle foglie in olio d'oliva). E' inoltre, notoriamente, una delle piante che fa parte dell'armamentario classico delle "streghe".

Non sempre, nonostante le proprietà, ho potuto riscontrare un impiego a scopi specificamente tonico/afrodisiaci rispetto al gruppo di piante presenti in zona e identificate come tali, nella tradizione popolare (ma anche qui, se tracce ve ne fossero, andrebbero ricercate in ambito esoterico, nella tradizione "masciàra" piuttosto che in quella più estesa). La *Satureja cuneifolia* – o santoreggia pugliese - è nomenclata dialettalmente "racanizzu" (termine che sta ad indicare una sorta di origano). E' rimasta traccia della santoreggia negli usi locali come aromatizzante del vino e come condimento di legumi, nonché come alimento per ovini, per la produzione di latte migliore e più odoroso. La *Calamintha nepeta* (altrimenti detta Satureja calamintha, Clinopodium nepeta), in dialetto *"mentuccia", "mintàscina", "menta acresta"* era utilizzata come blando analgesico per mal di denti e mal di stomaco, attraverso la masticazione delle foglie. Il suo decotto, per stimolare le mestruazioni e favorire il parto. Tuttavia sembrano attestati nella tradizione contadina utilizzi di questa pianta anche a scopo inebriante e afrodisiaco (NOCERA, 2013). La macàra Caterina Palazzo guarisce la gente dal morso dei serpenti con un impacco di *"vino, nèpeta e teriaca"* (EPIFANI, 2005). Della *Micromeria graeca* (Satureja graeca, Issopo meridionale, **fig. 5**) si hanno tracce di utilizzi come tonico e come calmante (dial.: *"arienu ti mari"*, origano marino). Il *Muscari comosum* (Lampagione, dial. *"pampascioni"*) gode di fama afrodisiaca sin dai

tempi degli antichi romani, si tratta di un bulbo ricercatissimo nella locale tradizione e consumato in abbondanza. Nella voce dialettale è sinonimo di *testicolo*.

Fig. 5: Micromeria graeca

Medicamenti popolari (informazioni da un'intervista ad un anziano contadino)

Cosimo S., di 84 anni, di Sava, contadino e appartenente ad una famiglia dalle antiche tradizioni agricole tramandate di generazione in generazione, mi informa a seguito di una mia intervista (condotta nella primavera del 2014), dei seguenti rimedi popolari di cui ha notizia ed esperienza diretta:

- per le ferite in genere, 3 erbe: *"zangoni, scràscia + un' altra qualsiasi"* (grespino, rovo e altra erba a piacere).
- Per i mali dell'intestino: *"erba ti lu ièntu"* (parietaria).
- Per problemi di reni: *"erba spaccapètri"*

(spaccapietre).

– Per *"frùnchiuli"* (eczemi, brufoli): *"cacca di colombo e cipolla: immediatamente passa"*.

– Per cicatrici (astringente): corteccia dei *"sobbracaddi"* (polloni) di ulivo.

– Per guarire la vista: *"pipì dei bambini"*. Qui, l'anziano contadino mi racconta di un bambino dal quale negli anni '50 un intero quartiere di Sava si "serviva" per ricevere la sua orina, ritenuta e sperimentata come particolarmente efficace a sanare problemi di vista.

Elementi agrari, pre-cristiani, e sostanze psicoattive nei culti magico-stregoneschi locali

Dalla documentazione relativa ai processi inquisitoriali in Terra d'Otranto e dalle leggende locali di *masciàri* e *masciàre* (nel leccese *macàre*) emerge una forte tradizione di tipo stregonesco legata, come altrove, ad antichi culti agrari. Pan e Dioniso si "rimanifestano" nell'immagine che gli inquisitori legano al demonio attraverso le testimonianze delle persone interrogate, nelle spoglie del capro, del pastore, dell' asino.

Nel cerimoniale stregonesco locale si ritrovano elementi frammisti o anche derivati dalla cristianità come orazioni ai santi, e simboli come l'olio santo e il ramo d'ulivo.

Elementi del banchetto, invece, a cui segue il *"ballo"* (la danza orgiastica), sono: carni crude e cotte, vino, e non meglio specificate *"herbe"* (EPIFANI, 2005). Molto probabilmente la composizione e la mescolanza di questi alimenti nel banchetto ha scopi afrodisiaci e preparatori alle danze orgiastiche e alle còpule di gruppo ampiamente trascritte nei verbali (SEMERARO, 2003).

Ricorrenti, nelle descrizioni degli inquisiti, sono gli usi di *unguenti* dalla composizione non meglio specificata (cfr. citazione da M.A. Epifani nella descrizione a proposito della *Juglans regia*) ma che, è evidentissimo dalle descrizioni fornite, hanno una composizione atta a favorire stati allucinatori e/o

narcotico/allucinatori (solanacee). Dopo che le *"masciàre"* si erano unte dell'unguento, si preparavano a recarsi al *"ballo"* (ovvero alla festa dionisiaca) recitando l'orazione "augurale" che in una variante raccolta dalla Lattanzi è:

> "De subbra a scorpi, de subbra a parìti, sutta la noce me mina lu vientu" (Da sopra ai rovi, da sopra ai muretti, sotto il noce mi porta il vento) (LATTANZI 2006)

Mi soffermerò in altra occasione sulla descrizione dettagliata della stregoneria pugliese e salentina, con descrizioni e ampie citazioni di dettagli e documenti; in questa sede voglio solo evidenziare, oltre a quanto sopra accennato, che dall'analisi del complesso delle sue caratteristiche rituali si ricavano molti elementi che rimandano a culti dionisiaci e molti altri che rimandano al culto di Diana (fusi e sincretizzati nelle medesime cerimonie). L'evocazione di quest'ultima divinità è persino sopravvissuta in alcuni scongiuri dialettali del barese (LATTANZI, 2006).

Dioniso con la sua forma taurina è presente come simbolo e scongiuro ancora oggi (nella forma esemplificata ed allegorica delle corna di un bovino) sui tetti di alcune masserie pugliesi.

Anche tra i culti e gli elementi di tipo oracolare è rimasta la presenza di tracce che rimandano all'antichità pre-cristiana e ai suoi culti agrari, e uno di questi elementi è l'utilizzo del vaglio, strumento sacro sia a Demetra che a Dioniso e reimpiegato nella tradizione popolare locale a scopo divinatorio-oracolare (come del resto lo era anche in antichità). Un tipico esempio è la pratica "magica" de *"lu sutazzu"* (il vaglio – o setaccio – utilizzato per la cernita sia di grano che di olive) : attraverso le oscillazioni del setaccio appeso con un filo ad una forbice tenuta tra le mani che ne provoca il movimento, si ottiene, interpretando dette

oscillazioni, risposta ad alcune “domande” importanti e cruciali **(fig. 6**) .

Fig. 6: pratica divinatoria de “lu sutazzu”, Sava (TA)

Bibliografia

Accogli Rita, Medagli Piero “Erbe spontanee salentine” Edizioni Grifo, 2014

Aliotta G., Piomelli D., Pollio A., “Le piante narcotiche e psicotrope in Plinio e Dioscoride” Ann. Mus. civ. Rovereto Sez.: Arch., St., Se. nat. Vol. 9 (1993) 99114 1994

Annoscia, Mario, “Indizi del culto di Dioniso e dei Dioscuri in un insediamento di sud est della chora tarantina” in “Sava – schede di bibliografia ed immagini per una storia del territorio e della comunità”, Del Grifo Ed., Lecce, 1993

Bonivento Pupino Giovanna, Due kyliches attiche con iscrizioni dalla chora ad Est di Taranto attestazioni del rito del simposio e della phallagoghia agraria, in Atti 49 Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 24-28 settembre 2009, L'Arte Tipografica Napoli 2010, pp.257-264

Carducci, Cataldonio Atenisio "Le delizie tarantine di Tommaso D' Aquino" - Libro Secondo - Tip. Editrice Salentina, Lecce, 1869 (ristampa)

Camilla, Gilberto "Chi era Dioniso?" SISSC, Collana i Quaderni di Altrove, 2013

Cassano, Giuseppe "Ràdeche vecchie – proverbi motti frasi indovinelli dialettali credenze e giochi popolari tarantini" Stab. Tip. Fratelli Ruggeri Taranto, 1935

Coco, P., "Cenni Storici di Sava" Marzo editore, 1984 (ristampa dell'opera omonima uscita nel 1915 ed edita da Stab. Tipografico Giurdignano, LE)

Epifani, M.A. "Il diavolo e le donne. Stregoneria e magia in Terra d' Otranto (sec. XVII-XIX)" in L' Idomeneo : rivista della Sezione di Lecce / Società di storia patria per la Puglia. - Galatina : Panico, 2005

Epifani, M.A. "Stregatuta. Mentalità religiosa e stregoneria nel Mezzogiorno di antico regime" Nardò, Besa, 2000

Grassano, Carla, " Un infuso tra mistero e realtà che si chiamava "Papagna", "Personalità/Dipendenze", vol. 5 (2) pp. 23-26, 1999

Lattanzi, Antonella "Leggende e racconti popolari della Puglia" Newton Compton Editori, 2006

Leone, Laura, Oppio, "Papaver somniferum". La pianta sacra ai Dauni delle stele, Bollettino Camuno Studi Preistorici, vol. 28, pp. 57-68 1995

Leone, Laura, 2002-3 Botanica sacra oppiacea nella Daunia (Sud Italia) tra VII-VI a.C. / Sacred opium botany in Daunia (Southern Italy) from the 7th to the 6th Century BC, Eleusis,

Rivista internazionale su Piante e Composti Psicoattivi (Museo Civico di Rovereto)

Lippolis, Enzo, "Mysteria, archeologia e culto del santuario di Demetra a eleusi" Bruno Mondadori Ed., 2006

Lombardo, M. - Siciliano A. - Alessio A. (a.c.d.) «La vigna di Dioniso». Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del 49° Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 24-28/09/2009), Taranto, 2011

Macchioro, Vittorio Studi intorno all' Orfismo, Vallecchi, Firenze, 1930

Marchiori, Medagli, Ruggero "Guida Botanica del Salento" Congedo Ed., 1998

Mc Kenna, Terence, "Il nutrimento degli dei" Urra Apogeo Ed, 2001

Mele, Gianfranco " Agliano al confine tra Magna Grecia e Messapia, un sito ancora da indagare" in Cultura Salentina, rivista di pensiero e cultura meridionale, ottobre 2014

Nardone, Ditonno, Lamusta "Fave e favelle – le piante della Puglia peninsulare nelle voci dialettali" Centro Studi Salentini Ed, Le, 2012

Nocera, Maurizio "Il giardino delle iniziazioni alle erbe" in "Altrove", anno 2013, SISSC, Torino, pp. 91-102

Palombi, Domenico "Erbario Salentino. Erbe e piante medicinali del territorio di Martano e zone limitrofe" Del Grifo Ed., 2005

Pichierri, Gatetano, "Agliano nella storia della Magna Grecia", in Lomarire G. Sava nella storia, Cressati – TA 1975, pp. 98-111

Pichierri, G., "I confini orientali della Taranto greco-romana", in "Omaggio a Sava a cura di V. Musardo Talò, Del Grifo Edizioni – LE 1994

Presicce, Salvatore "Piante medicinali spontanee del Salento" Lupo Editore, 2013.

Robinson John, “Antichità greche ovvero quadro de' costumi, usi, ed istituzioni de' greci” trad. ital. a cura di Gaetano Maria Monforte, Tip. Porcelli, Napoli, 1823.

Samorini, Giorgio “Un contributo alla discussione dell'etnobotanica nei misteri eleusini” , Eleusis, Journal of psychoaactive plants, n.4, Telesterion Ed. 2000.

Samorini, Giorgio, Il culto dell’oppio fra i Dauni della Puglia, Samorini network.

Seemeraro, Martino “Il Tribunale del Santo Officio di Oria”, Milano, Giuffrè, 2009.

DICHIARAZIONE SULL'AYAHUASCA

Traduzione a cura di Allieta Melchioni
dal testo originale "Statement on Ayahuasca"
pubblicato in International Journal of Drug Policy 23 (2012) 173–175.

Figura 1. Vegetalista amazzonico durante una terapia (foto di Massimiliano Palmieri)

Brian T. Anderson - Stanford School of Medicine, Stanford, CA 94305, USA

Beatriz C. Labate - Institute of Medical Psychology, Heidelberg University, Heidelberg, Germany

Matthew Meyer - Department of Anthropology, University of Virginia, Charlottesville, VA 22904, USA

Kenneth W. Tupper - Department of Educational Studies, University of British Columbia, Vancouver, Canada

Paulo C.R. Barbosa - Departemento de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilheus, BA, Brazil - Department of Psychiatry, University of New Mexico,

Albuquerque, NM 87131, USA

Charles S. Grob - Department of Psychiatry, Harbor-UCLA Medical Center, Torrance, CA 90509, USA - Department of Pediatrics, Harbor-UCLA Medical Center, Torrance, CA 90509, USA

Andrew Dawson - Department of Politics, Philosophy & Religion, Lancaster University, Lancaster, UK

Dennis McKenna - Center for Spirituality and Healing, University of Minnesota, Minneapolis, MN 55455, USA

Sessanta anni fa, la stimata rivista accademica Science ha pubblicato una "Dichiarazione sul Peyote" (Statment on Peyote, La Barre, McAllester, Slotkin, Stewart, & Tax, 1951), in cui un gruppo di ricercatori prestigiosi, costernati dalla disinformata e demonizzante politica sulle droghe del tempo, ha difeso il diritto della Chiesa Nativa Americana a consumare una pianta psichedelica nei suoi riti religiosi. Oggi, ci sentiamo similarmente costretti a parlare per conto di un analoga, non indigena, tradizione religiosa - le religioni Brasiliane dell'ayahuasca, tra cui il Santo Daime, l'União do Vegetal, e altri gruppi correlati (Dawson, 2007; Labate & MacRae, 2010). Abbiamo studiato vari usi rituali dell'ayahuasca, partecipato a cerimonie e consumato la bevanda sacramentale.

Figura 2. Cerimonia del Santo Daime (foto di Massimiliano Palmieri)

Dal momento che le religioni Brasiliane dell'ayahuasca si sono diffuse dal Sud America al Nord America, Europa e Asia nell'arco di pochi decenni, i loro membri hanno subito arresti, procedimenti penali, e la stigmatizzazione come "consumatori di droghe". Attualmente, membri del Santo Daime

nel Regno Unito, Irlanda, Spagna e Portogallo si trovano ad affrontare denunce penali, e la tutela della libertà religiosa per i membri del Santo Daime in Canada rimane incerta e irrisolta (Tupper, 2011). Nel frattempo, negli Stati Uniti, i membri del Santo Daime dell'Oregon sono in corso di trattativa con il Dipartimento di Giustizia (Chiesa v Holder, 2012), e, in un caso altamente politicizzato, all'União do Vegetal è stato recentemente negato il permesso per la costruzione di un tempio in New Mexico (Haywood, 2011). Noi sosteniamo che tali ostacoli alla libertà di culto siano sia legalmente che eticamente insostenibili; inoltre, come nel caso dell'oppressione della Chiesa Nativa Americana (Calabrese, 2004; Halpern, Sherwood, Hudson, Yurgelun-Todd, e Papa, 2005), l'intolleranza verso le religioni Brasiliane dell'ayahuasca non è basata su una valutazione razionale delle conseguenze in termini di rischio / beneficio, sia per i singoli utilizzatori sia per la sicurezza pubblica. Al contrario, la persecuzione delle religioni Brasiliane dell'ayahuasca è stata per lo più basata sul pregiudizio, causato dalla disinformazione, contro l'uso di sostanze psichedeliche in quelli che sono contesti rituali ragionevolmente sicuri e socialmente controllati, e che costituiscono autentiche tradizioni ed espressioni culturali che devono essere rispettate come tali. In questa sede trattiamo le prove scientifiche disponibili riguardo a queste pratiche, e sosteniamo che tali dati giustificano l'intento di modellare la futura regolamentazione di queste religioni sull'esperienza delle politiche, in gran parte auto-imposte, del Brasile, che trattano l'ayahuasca più come un sacramento religioso che come una sostanza psicotropa sotto controllo (Labate e Feeney, 2012).

Tali politiche si sono rivelate di successo in Brasile nel corso degli ultimi decenni e hanno permesso alle religioni Brasiliane dell'ayahuasca di sviluppare le interessanti implicazioni sociali, sanitarie e di ricerca scientifica che oggi giorno ci presentano.

L'ayahuasca è un decotto psichedelico di piante native del bacino Amazzonico – il più delle volte Banisteriopsis caapi e

Psychotria viridis – che contiene alcaloidi dell'armala e N,Ndimethyltryptamine (DMT), essendo quest'ultima una sostanza controllata nell'elenco della Convenzione del 1971 sulle sostanze psicotrope (ONU, 1971). Una sostanziale letteratura accademica in lingua inglese sull'ayahuasca, in particolare sulla destinazione d'uso nelle religioni Brasiliane dell'ayahuasca, è stata disponibile solo negli ultimi due decenni (Labate, Rose, e Santos, 2009). I sistemi di credenze di queste religioni riuniscono tradizioni cristiane, spiritiste, africane e indigene, influenzate dalle contemporanee spiritualità urbane. Non c'è un rituale standard seguito da tutte le religioni Brasiliane dell'ayahuasca, ma ci sono alcuni punti in comune tra i gruppi: i rituali di solito si tengono ogni due settimane e spesso iniziano la sera; i membri di ciascuna chiesa indossano indumenti che riflettono i contesti storici e culturali in cui sono stati fondati i diversi gruppi; dopo aver detto le preghiere iniziali, i leader religiosi danno a ogni membro della congregazione un bicchierino di ayahuasca in una modalità rituale che evoca la distribuzione di vino in altri contesti cristiani; infine, i rituali sono progettati per durare leggermente di più rispetto agli effetti psicoattivi dell'ayahuasca (circa quattro ore). Questi effetti possono includere la sensazione di un'intima vicinanza a Dio o altri esseri spirituali; un'intensificazione generale dell'emozioni, in particolare quelle con valenza positiva (per es.: tranquillità e rispetto); una tendenza verso l'introspezione; sensazioni di lucidità e di comprensione migliore; e sensazioni di maggiore acutezza percettiva accompagnata da un aumento della vivacità nelle visualizzazioni a occhi chiusi. Effetti somatici possono includere sensazioni di pesantezza o leggerezza del corpo, nausea, vomito e diarrea (è importante notare che, per i praticanti di queste religioni, il vomito è associato a una purificazione corporea e spirituale).

Nel corso dei decenni, le religioni Brasiliane dell'ayahuasca hanno sviluppato i loro rituali e gli insegnamenti teologici per incorporare i forti effetti dell'ayahuasca sulla psiche all'interno di

sistemi di credenze e di pratiche che sono immensamente ricche di significati spirituali per i fedeli, e differiscono in modo significativo dagli usi problematici di droghe come l'alcol, il tabacco e gli oppiacei (quali per esempio: uso associato alla dipendenza, debilitazione psico-fisica, danni sociali). Sfortunatamente, tuttavia, le recenti rappresentazioni di queste religioni brasiliane da parte dei media hanno sensazionalizzato l'ayahuasca, dipingendola erroneamente come una pericolosa droga da strada, confondendola con la DMT pura e paragonandone gli effetti ai danni della metamfetamina (Rommelman & Mesh, 2011; The Sun, 2010; UK Border Agency, 2010).

Contrariamente a queste descrizioni dell'ayahuasca e dei suoi effetti, i pochi studi biomedici sulla salute fisica e mentale dei membri delle religioni Brasiliane dell'ayahuasca non hanno mostrato alcun danno nel consumare la bevanda in questi contesti. Conclusioni derivanti da studi clinici trasversali su membri di lungo termine includono le seguenti: gli effetti fisiologici acuti e gli effetti soggettivi dell'ayahuasca sono relativamente benigni, e gli adulti con più di un decennio di regolare uso dell'ayahuasca nella União do Vegetal mantengono un normale funzionamento neuro-cognitivo (Callaway et al, 1999.; Grob et al, 1996); è stata rilevata un'assenza relativa di psicopatologie nei membri adulti del Santo Daime (Halpern, Sherwood, Passie, Blackwell, e Ruttenber, 2008); gli adolescenti che hanno consumato ayahuasca nella União do Vegetal almeno mensilmente per due anni mostrano normali profili psichiatrici e neuropsicologici, assenza di eccessivo consumo di droga, e un normale sviluppo della presa di decisioni in ambito morale (da Silveira et al, 2005); Dobkin de Rios et al, 2005;. Doering-Silveira, Grob, et al, 2005;. Doering-Silveira, Lopez, et al, 2005); e non è stato trovato nessun segno di conseguenze mediche o sociali deleterie nei membri di lungo termine di Santo Daime e Barquinha (Fábregas et al., 2010). Inoltre, uno studio prospettico

sui nuovi utenti di ayahuasca ha mostrato miglioramenti nella salute mentale e nel dolore fisico 6 mesi dopo l'inizio della partecipazione alle cerimonie, rispettivamente, di Santo Daime e União do Vegetal (Barbosa, Cazorla, Giglio, e Strassman, 2009). Questi dati sono corroborati e contestualizzati da una pletora di studi etnografici che attestano la natura sana e funzionale di queste comunità, che ad oggi hanno consumato regolarmente ayahuasca per più generazioni (Brissac, 2010; MacRae, 1992; Mercante, 2010).

Figura 3. Preparazione dell'ayahusca nella comunità di Sachamama (foto di Francesco Sammarco)

Studi tossicologici su animali hanno trovato che i costituenti chimici dell'ayahuasca potrebbero essere dannosi, ma a dosaggi e modelli di ingestione di dubbia rilevanza rispetto a quelli osservati nelle religioni brasiliane dell'ayahuasca (Pires, Oliveira, e Yonamine, 2010). Contemporaneamente, è dimostrato che l'ayahuasca liofilizzato è sicuro in caso di somministrazione in laboratorio (Riba et al., 2001), così come il DMT puro (Sytrassman, 1996); e gli effetti acuti dell'ayahuasca liofilizzato sul sistema immunitario umano sembrano essere dubbi (Stantos et al., 2011). L'ayahuasca è stato usato a livello sperimentale nel tentativo di indurre un modello di psicosi negli esseri umani (Pinto, 2010), sebbene sia improbabile che l'ayahuasca e altre sostanze psichedeliche possano provocare psicosi sui generis; piuttosto, è possibile che possano occasionalmente accelerare episodi psicotici in persone che hanno già una predisposizione per tali stati (Jones, 2009; Strassman, 1984). Questa ipotesi è supportata da dati preliminari (raccolti e analizzati da medici membri della União do Vegetal) che suggeriscono che l'incidenza di psicosi fra i membri della União do Vegetal è equivalente a quella della popolazione brasiliana in generale (Assis & Tòfoli, 2011). Nessuna morte è stata provata

come direttamente imputabile all'uso dell'Ayahuasca (Gable, 2007).

Oltre a indicare una generica assenza di danni provocati dall'assunzione rituale di ayahuasca, studi medici ed etnografici hanno generato prove preliminari a sostegno del potenziale terapeutico dell'ayahuasca o dei suoi ingredienti nell'alleviare la dipendenza da sostanze (Grob et al., 1996; Labate, santos, Anderson, Mercante & Barbosa, 2010) e disturbi legati ad ansia e sbalzi d'umore (Fortunato et al., 2010; Santos, Landeira-Fernandez, Strassman, Motta & Cruz, 2007). Lo studio dell'ayahuasca ha potuto quindi contribuire alle scoperte in campo etnofarmacologico e delle scienze cognitive (Shanon, 2002), anche se tali studi vengono seriamente compromessi quando queste tradizioni si trovano di fronte alla minaccia di sanzioni legali. Per quei lettori che dubitano che l'attuale ricerca sulle sostanze etnofarmacologiche condotta su un gruppo religioso che fa uso di piante a effetto psichedelico possa essere utilizzata e accettata come terapia medica ufficiale, basterà metterli a conoscenza del fatto che il governo federale degli Stati Uniti, attraverso il sistema sanitario Indiano, riconosce la somministrazione di peyote durante le cerimonie della Chiesa Nativa Americana come un trattamento efficace e rimborsabile contro la dipendenza da sostanze (Calabrese, 2004).

La Chiesa Nativa Americana aveva circa 80 anni quando La Barre et al. pubblicarono la loro "Dichiarazione sul Peyote", denunciando una campagna politica viziata dal pregiudizio e fuorviante che mirava a mettere fuori legge le tradizioni di questa minoranza religiosa. Con la garanzia di una protezione legale, non solo per motivi medici ma anche per ragioni storiche e culturali, la Chiesa Nativa Americana ha avuto modo si evolvere per decenni, dando vita a una tradizione religiosa stabile e multigenerazionale praticata in tutto il Nord America, che attraverso il consumo rituale di una potente pianta dagli effetti psichedelici fornisce ai suoi adepti esperienze spirituali profonde, ricche di significato e

di benefici (Stewart, 1987).

Oggi l'uso rituale dell'ayahuasca conosciuto come l'insieme delle religioni brasiliane dell'ayahuasca ha circa 80 anni. In Brasile le religioni dell'ayahuasca hanno avuto modo di autoregolarsi grazie alle ricerche del governo federale iniziate negli anni '80, che hanno ripetutamente dimostrato il contributo benefico delle stesse nelle comunità in cui vengono praticate (Labate & Feeney, 2011; National Council for Drug Policy, 2010). In Brasile queste religioni non sono semplicemente accettate, ma sempre più vengono riconosciute come retaggio culturale, come si evince dal riconoscimento nel 2006 di alcuni edifici del Centro de Iluminaçao Crista Luz Universal (la più antica religione brasiliana dell'ayahuasca) come parte del "patrimonio storico" dello stato brasiliano dell'Acre. Allo stesso modo, nel 2008 la tradizione e l'uso dell'ayahuasca da parte delle comunità native amazzoniche sono stati riconosciuti come patrimonio culturale nazionale del Perù (Labate & Goldstein, 2009). A oggi le religioni brasiliane dell'ayahuasca praticano il loro credo con vari gradi di accettazione o tolleranza da parte del governo in Canada, Olanda, Spagna e svariati altri stati nel mondo (Labate & Jungaberle, 2011), per non parlare degli Stati Uniti, dove nel 2006 la União do Vegetal ha vinto una causa davanti alla corte suprema e nel 2009 il Santo Daime ne ha vinta un'altra davanti alla corte distrettuale dell'Oregon; a entrambe le chiese è stata in seguito rilasciata la licenza per importare e consumare ayahuasca durante i loro rituali (Labate, 2012). Questa espansione è stata aiutata dal fatto che l'organismo internazionale di controllo dei narcotici delle Nazioni Unite, in seguito alle proprie norme del 1971 e del 1988 sulle sostanze psicotrope, non considera l'ayahuasca come una sostanza da controllare (Tupper & Labate, sulla stampa; UNINCB, 2011).

Alla luce dei seguenti fatti – che nelle ultime decadi l'uso rituale di piante con effetti psichedelici si è esteso al di fuori dall'Amazzonia; che i dati disponibili suggeriscono in modo

consistente la ragionevole sicurezza di queste pratiche; che, ciò nondimeno, le considerazioni di ordine medico e di pubblica sicurezza devono confrontarsi con quelle di ordine sociale e storico, come il diritto universale alla libertà di religione – chiediamo con urgenza alle autorità degli stati in cui stanno arrivando le religioni brasiliane dell'ayahuasca di mostrarsi tolleranti e di garantire a questi gruppi il necessario grado di libertà legale, un rispettoso impegno a permettere loro di continuare la loro evoluzione in modo sicuro e responsabile, contribuendo alla società globale e multiculturale di oggi.

Bibliografia

Assis, F. A. S., & Tófoli, L. F. (2011). An epidemiological surveillance system by the UDV: Mental health recommendations concerning the religious use of Hoasca. In B. C. Labate, & H. Jungaberle (Eds.), The internationalization of ayahuasca (pp. 185–199). Zurich: Lit Verlag.

Barbosa, P. C. R., Cazorla, I. M., Giglio, J. S., & Strassman, R. (2009). A six-month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naive subjects. Journal of Psychoactive Drugs, 41(3), 205–212.

Brissac, S. (2010). In the light of Hoasca: An approach to the religious experience of participants of the União do Vegetal. In B. C. Labate, & E. MacRae (Eds.), Ayahuasca, ritual and religion in Brazil (pp. 135–160). London: Equinox.

Calabrese, J. D. (2004). The Supreme Court versus peyote: Consciousness, cultural psychiatry and the dilemma of contemporary subcultures. Anthropology of Consciousness, 12(September/December), 4–19.

Callaway, J. C., McKenna, D. J., Grob, C. S., Brito, G. S., Raymon, L. P., Poland, R. E., et al. (1999). Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. Journal of Ethnopharmacology, 65(3), 243–256.

Church of the Holy Light of the Queen v. Holder, No. 1:08-cv-03095-PA [D. Or., January 6, 2012] Retrieved from:

http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/04/Santo-Daime_Oregon_Panner_New_Order_Jan_6_121.pdf

da Silveira, D. X., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Doering-Silveira, E., Alonso, L. K., Tacla, C.,et al. (2005). Ayahuasca in adolescence: A preliminary psychiatric assessment. Journal of Psychoactive Drugs, 37(2), 129.

Dawson, A. (2007). New era – New religions: Religious transformation in contemporary Brazil.

Ashgate: Aldershot.

Dobkin de Rios, M., Grob, C. S., Lopez, E., da Silveira, D. X., Alonso, L. K., & Doering- Silveira, E. (2005). Ayahuasca in adolescence: Qualitative results. Journal of Psychoactive Drugs, 37(2), 135–139.

Doering-Silveira, E., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Lopez, E., Alonso, L. K., Tacla, C., et al. (2005). Report on psychoactive drug use among adolescents using ayahuasca within a religious context. Journal of Psychoactive Drugs, 37(2), 141–144.

Doering-Silveira, E., Lopez, E., Grob, C. S., Dobkin de Rios, M., Alonso, L. K., Tacla, C., et al. (2005). Ayahuasca in adolescence: A neuropsychological assessment. Journal of Psychoactive Drugs, 37(2), 123–128.

Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., et al. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. Drug and Alcohol Dependence, 111(3), 257–261.

Fortunato, J. J., Réus, G. Z., Kirsch, T. R., Stringari, R. B., Fries, G. R., Kapczinski, F., et al. (2010). Chronic administration of harmine elicits antidepressant-like effects and increases BDNF levels in rat hippocampus. Journal of Neural Transmission, 117, 1–7.

Gable, R. S. (2007). Risk assessment of ritual use of oral dimethyltryptamine (DMT) and harmala alkaloids. Addiction, 102(1), 24–34.

Grob, C. S., McKenna, D. J., Callaway, J. C., Brito, G. S., Neves, E. S., Oberlaender, G., et al. (1996). Human psychopharmacology of Hoasca: A plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. The Journal of Nervous and Mental Disease, 184(2), 86–94.

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Hudson, J. I., Yurgelun-Todd, D., & Pope, H. G., Jr. (2005).

Psychological and cognitive effects of long-term peyote use among Native Americans. Biological Psychiatry, 58, 624–631.

Halpern, J. H., Sherwood, A. R., Passie, T., Blackwell, K. C., & Ruttenber, A. J. (2008). Evidence of health and safety in American members of a religion who use a hallucinogenic sacrament, Medical Science Monitor, 14(8), SR15–SR22.

Haywood, P. (2011). County rejects temple for UDV. The New Mexican. Retrieved from: http://www.santafenewmexican.com/Local%20News/arroyohondo-County-rejects-UDV-s-project

Jones, R. T. (2009). Hallucinogen-related disorders. In B. J. Sadock, V. A. Sadock, & P. Ruiz (Eds.), Kaplan and Sadock's comprehensive textbook of psychiatry (9th ed., pp. 1331–1340). Philadelphia: Lippincott Williams and Wilkins.

La Barre, W., McAllester, D. P., Slotkin, J. S., Stewart, O. C., & Tax, S. (1951). Statement on peyote. Science, 114(2970), 582–583.

Labate, B. C. (2012). Paradoxes of ayahuasca expansion: The UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion. Drugs: Education, Prevention and Policy, 19(1), 19–26.

Labate, B. C., & Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. International Journal of Drug Policy, 23(2), 154–161.

Labate, B. C., & Goldstein, I. (2009). Ayahuasca – From

dangerous drug to national heritage: An interview with Antonio A. Arantes. International Journal Transpersonal Studies, 28, 53–64.

Labate, B. C., & Jungaberle, H. (Eds.). (2011). The internationalization of ayahuasca. Zurich: Lit Verlag.

Labate, B. C., & MacRae, E. (Eds.). (2010). Ayahuasca, ritual and religion in Brazil. London: Equinox.

Labate, B. C., Rose, I. S., & Santos, R. G. (2009). Ayahuasca religions: A comprehensive bibliography and critical essays. Santa Cruz, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

Labate, B. C., Santos, R. G., Anderson, B., Mercante, M., & Barbosa, P. C. R. (2010). The treatment and handling of substance dependence with ayahuasca: Reflections on current and future research. In B. C. Labate, & E. MacRae (Eds.), Ayahuasca, ritual and religion in Brazil (pp. 205–227). London: Equinox.

MacRae, E. (1992). Guided by the moon – Shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil. Núcleo de Estudos Interdisciplenares sobre Psicoativos. Retrieved from: http://www.neip.info/downloads/edward/t_edw2.pdf

Mercante, M. (2010). Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

National Council for Drug Policy. (2010). Resolution No. 1–25 January 2010. Diário Oficial da União. Retrieved from: http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads///Resolution_1_CONAD_25_Jan_2010.pdf

Pinto, J. P. (2010). Estudo sobre alterac¸ ões neurofuncionais após ingestão de ayahuasca (Mestrado em Saúde Mental). Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto. Retrieved from: http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_bl

ob=1003

Pires, A. P., Oliveira, C. D., & Yonamine, M. (2010). Ayahuasca: Uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada, 31(1), 15–23.

Riba, J., Rodríguez-Fornells, A., Urbano, G., Morte, A., Antonijoan, R., Montero, M., et al. (2001). Subjective effects and tolerability of the South American psychoactive beverage Ayahuasca in healthy volunteers. Psychopharmacology, 154(1), 85–95.

Rommelman, N., & Mesh, A. (2011). Children of a higher God. WWeek. Retrieved from: http://www.wweek.com/portland/article-17017-children_of_a_highergod.html

Santos, R. G., Landeira-Fernandez, J., Strassman, R. J., Motta, V., & Cruz, A. P. M. (2007). Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members. Journal of Ethnopharmacology, 112(3), 507–513.

Santos, R. G., Valle, M., Bouso, J. C., Nomdedéu, J. F., Rodríguez-Espinosa, J., McIlheny, E. H., et al. (2011). Autonomic, neuroendocrine, and immunological effects of ayahuasca: A comparative study with D-amphetamine. Journal of Clinical Psychopharmacology, 31(6), 717–726.

Shanon, B. (2002). The antipodes of the mind: Charting the phenomenology of the ayahuasca experience. New York: Oxford University Press.

Stewart, O. C. (1987). Peyote religion: A history. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Strassman, R. (1984). Adverse reactions to psychedelic drugs: A review of the literature. The Journal of Nervous and Mental Disease, 127(10), 577–595.

Strassman, R. J. (1996). Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine. Behavioural Brain Research, 73(1–2), 121–124.

The Sun. (2010). Mind-busting jungle drug hits UK. TheSun.co.uk.

Tupper, K. W. (2011). Ayahuasca, entheogenic education and public policy (Doctoral dissertation). University of British Columbia.

Tupper, K. W., & Labate, B. C. Plants, psychoactive substances and the INCB: The control of nature and the nature of control. International Journal of Human Rights and Drug Policy, in press.

UK Border Agency. (2010). UK Border Agency seizes hallucinogenic drug sent in post. Retrieved from: http://www.ukba.homeoffice.gov.uk/sitecontent/newsarticles/2010/oct/22-ukba-seizes-drugsvia-post

United Nations. (1971). Convention on psychotropic substances. United Nations. Retrieved from: http://www.incb.org/pdf/e/conv/convention 1971 en.pdf

United Nations International Narcotics Control Board. (2011). Report of the International Narcotics Control Board for 2010. UN Publication sales No. E.11.XI.1. Retrieved from: http://www.incb.org/pdf/annual-report/2010/en/AR 2010 English.pdf